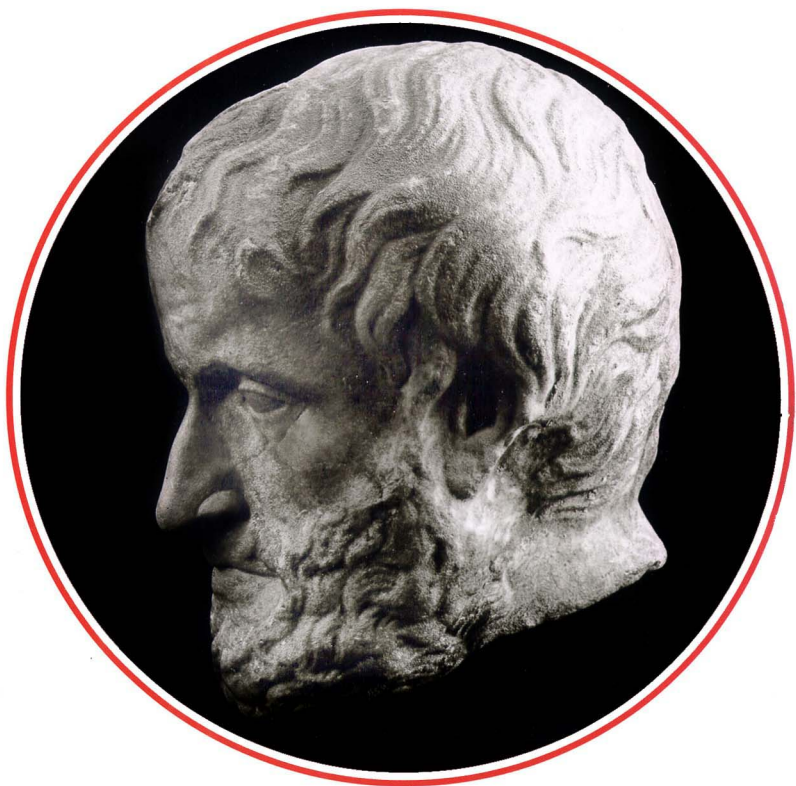
Guide ai filosofi

ARISTOTELE

Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica

a cura di Enrico Berti

Editori Laterza

a cura di Enrico Berti

Guida ad Aristotele

Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica

Enrico Berti, Pierluigi Donini, Walter Leszl, Mario Mignucci, Giancarlo Movia, Carlo Natali, Luciana Repici, Cristina Rossitto, Mario Vegetti

Prefazione

La filosofia di Aristotele è talmente vasta e complessa – essa abbraccia infatti tutti i settori destinati a diventare le tradizionali discipline filosofiche – che un'esposizione di essa completa e sufficientemente approfondita esige specializzazioni diverse. È difficile, infatti, che la stessa persona sia ugualmente competente in logica quanto in etica, in filosofia della natura quanto in filosofia della politica, in metafisica quanto in estetica. Perciò è anche difficile che le monografie su Aristotele redatte da un unico autore – anche se ne esistono di ottime – raggiungano un livello ugualmente elevato in tutte le loro parti. È questo il motivo per cui, d'accordo con la Casa editrice, abbiamo pensato, nel desiderio di offrire un'esposizione il più possibile completa e approfondita del pensiero di uno dei massimi filosofi di tutti i tempi, per quanto lo consentono i limiti di un unico volume, di ricorrere alla collaborazione dei maggiori specialisti italiani dei singoli settori del pensiero aristotelico.

Ciascuno di essi, ovviamente, non è solo specialista del settore che gli è stato affidato, ma è un esperto della filosofia aristotelica – e di altre ancora – nel suo complesso. Ciascuno inoltre ha già portato contributi di livello internazionale proprio al settore per il quale è stato invitato a collaborare, perciò non ha avuto bisogno di impegnarsi per la prima volta in questo tipo di lavoro, ma ha potuto avvalersi largamente di competenze acquisite in precedenza. Ne è segno la pronta accettazione con cui ciascuno ha risposto al nostro invito, senza richiedere modifiche del compito assegnatogli ed anzi eseguendolo, per così dire, di slancio. Se posso permettermi un giudizio su colleghi di reputazione ormai consolidata, in Italia e all'estero, desidero dichiararmi pienamente soddisfatto del loro contributo e fiducioso che anche i lettori lo saranno.

Naturalmente un'opera scritta a più mani non possiede l'unità di una monografia scritta da un solo autore, anche se si fonda sicuramente su una più vasta quantità di informazioni e quindi raggiunge una maggiore precisione ed un più alto livello di approfondimento. Tuttavia il nostro lavoro non manca di unità, non solo nel senso materiale per cui le diverse parti sono complementari fra loro e riescono ad evitare sia le sovrapposizioni che le omissioni (almeno quelle gravi), ma anche in un altro senso, che ha un preciso valore culturale. Non si tratta, infatti, di un'unità fondata su un presunto orientamento filosofico comune ai diversi collaboratori: questo non esiste ed anzi sono fiero di avere ottenuto un arco di collaborazioni veramente «pluralistico».

Ciò distingue la presente raccolta da un'altra, ad essa analoga per contenuti ed uscita soltanto un anno prima, cioè *The Cambridge Companion to Aristotle*, edito da Jonathan Barnes, la quale si caratterizza per il comune orientamento dei suoi collaboratori, ispirato alla filosofia analitica di tradizione anglosassone. La nostra raccolta si caratterizza invece, e riesce ad essere perciò anch'essa unitaria, per un comune orientamento metodologico, tipico della tradizione culturale italiana, ma pur sempre valido se inteso, come mi sembra lo sia in questo caso, con il necessario equilibrio. Si tratta dell'approccio di tipo anzitutto storico, vale a dire fondato direttamente sui testi, attento al loro contesto, sia letterario che più generalmente culturale, consapevole delle discussioni e delle controversie di cui essi sono stati oggetto.

Approccio storico non significa necessariamente orientamento storicistico, cioè indifferente agli aspetti problematici e argomentativi del pensiero dell'autore studiato; perciò nei vari contributi non mancano valutazioni, discussioni ed anche critiche delle posizioni di Aristotele, pur con estensione ed accentuazione diverse, secondo il personale orientamento del collaboratore. Esse sono però sempre proposte sulla base di un'accurata ricostruzione e comprensione storica, nel rispetto dei testi e della loro collocazione. Ma sulla riuscita di questo tentativo, ovviamente, il giudizio spetta al lettore.

Qualche parola è necessaria a proposito dell'ordine adottato nell'esposizione. A parte l'indispensabile Introduzione sulla vita e le opere, l'ordine dei capitoli rispecchia quasi interamente – con la sola eccezione di poetica e retorica, che sono presentate nella successione inversa – quello del cosiddetto *corpus aristotelicum*, cioè dell'insie-

me degli scritti di Aristotele che ci sono pervenuti attraverso la tradizione manoscritta, il quale è stato conservato anche nelle moderne edizioni a stampa. Questa è una scelta della quale assumo l'intera responsabilità e che mi sembra giustificata da diverse ragioni.

Anzitutto si tratta dell'ordine tradizionale, cioè dell'ordine in cui l'opera di Aristotele è stata letta, conosciuta e discussa per due millenni, che pertanto è bene conoscere. Poi si tratta – questa è una mia convinzione personale, ma potrei documentarla a sufficienza – dell'ordine nel quale probabilmente lo stesso Aristotele intendeva che la sua filosofia fosse disposta. Credo infatti che, sotto questo aspetto, il primo editore del *corpus aristotelicum*, cioè Andronico di Rodi (I secolo a.C.), al quale tale ordine risale, abbia compreso esattamente le intenzioni di Aristotele, attribuendo ad esempio alla logica una funzione introduttiva – anche se non necessariamente strumentale, come egli riteneva che avesse – nei confronti di tutte le altre discipline filosofiche, collocando la metafisica dopo le opere di fisica (e consacrandone in tale modo definitivamente il nome), la cosiddetta filosofia pratica nel suo complesso dopo la filosofia teoretica e, nell'ambito della filosofia pratica, la politica dopo l'etica.

Infine ritengo che anche dal punto di vista cronologico – con tutte le riserve che si possono avere sulla sua effettiva ricostruibilità e con tutte le eccezioni che si debbono fare per parti di singole opere, dato il carattere composito ed eterogeneo dei trattati aristotelici – l'ordine tradizionale rispecchi *grosso modo* quello in cui Aristotele effettivamente realizzò la sua impresa. È infatti largamente riconosciuto che la maggior parte dell'*Organon* è antica (insieme forse con la maggior parte della *Retorica*), che le opere di fisica intesa in senso stretto e di cosmologia (forse non quelle di psicologia e biologia) precedono anche cronologicamente la *Metafisica*, che le *Etiche* precedono la *Politica* e la *Poetica*. Ma quest'ultimo argomento è il più facilmente controvertibile.

Naturalmente l'ordine adottato comporta qualche inconveniente, anche se ne comporta meno di altri, per la sua sostanziale fedeltà ai testi. Anzitutto restano escluse le opere non trasmesse nell'ambito del *corpus*, cioè le opere andate perdute, di cui si conservano solo testimonianze e frammenti, e quelle pervenute per altra via, come la *Costituzione degli Ateniesi*. Delle prime ho cercato di fornire qualche notizia nell'Introduzione, ma posso assicurare che i frammenti di esse a noi pervenuti sono comparativamente molto meno importanti, e

soprattutto meno attendibili, dei trattati conservati. Della *Costituzione* invece si può dire che, pur essendo importantissima dal punto di vista della storia politica, lo è meno dal punto di vista filosofico.

Poi c'è il problema del rapporto fra ciò che Andronico intendeva per *logica*, sottinteso nel criterio che lo portò a includere nell'*Organon* tutte le opere in esso poi tramandate, e ciò che con questo termine si deve intendere oggi. Mario Mignucci, che in tema è uno dei massimi specialisti nel mondo, ha ritenuto di dover presentare come logica di Aristotele essenzialmente la sua teoria della proposizione e dell'argomentazione sillogistica, cioè soprattutto il contenuto del *De interpretatione* e degli *Analitici primi*. Rispettando questa sua scelta, ho cercato di recuperare il contenuto degli *Analitici secondi*, dei *Topici* e degli *Elenchi sofistici*, ossia quella che si potrebbe considerare la teoria dell'argomentazione rispettivamente scientifica e dialettica, nel paragrafo dell'Introduzione dedicato al metodo. Il contenuto delle *Categorie* è stato invece recuperato in parte nell'Introduzione e in parte nel capitolo sulla *metafisica*, a cui effettivamente appartiene come discorso sui generi dell'essere, ma ciascuno di questi argomenti avrebbe meritato un capitolo a sé.

A questo punto devo invocare – anche se può sembrare una scusa troppo facile – l'inevitabile limitatezza dello spazio disponibile, che invece è una ragione seria, perché non si possono imporre a degli studenti (principali destinatari dell'opera) troppe centinaia di pagine come primo approccio ad un singolo autore. Questa ragione ha condizionato pesantemente molte parti dell'esposizione, sia quelle concernenti le opere perdute e il metodo, sia il forzato accorpamento di fisica e cosmologia, o di poetica e retorica, ma anche la stessa esposizione della metafisica, dell'etica e della politica, che avrebbero potuto e forse dovuto essere molto più ampie.

Un'ultima parola, infine, sui destinatari. Ho già detto che sono gli studenti, naturalmente universitari e di filosofia, o gli studiosi in generale, non gli specialisti di Aristotele (che però possono essere ugualmente interessati al modo in cui l'esposizione complessiva del suo pensiero viene organizzata). Quindi si sono evitate le discussioni approfondite su singoli passi, le interpretazioni troppo personali e le polemiche con le interpretazioni diverse, le informazioni sulle varie controversie che il pensiero di Aristotele ha suscitato nei millenni. Non per questo, però, ci si è limitati a dei riassunti stereotipati delle

varie opere, bensì si è cercato, nei limiti del possibile, di fornire uno stato aggiornato delle ricerche sui vari temi trattati ed in non pochi casi si sono offerte prospettive nuove, sia di impostazione generale che di dettaglio, della cui validità si era assolutamente convinti.

Per tutte queste ragioni, dopo avere dedicato ormai quarant'anni, cioè un'intera vita, allo studio di Aristotele ed avere personalmente scritto cinque o sei volumi, nonché innumerevoli articoli, sul suo pensiero, credo di poter essere ancora orgoglioso di avere curato quest'opera collettiva, che aspira ad essere quanto di meglio la cultura italiana può offrire oggi sull'argomento. Il merito, ovviamente, va a tutti i collaboratori, che ringrazio uno ad uno molto cordialmente, e alla Casa editrice, che ha avuto fiducia nelle nostre capacità.

Guida ad Aristotele

Introduzione

1. Vita

La fonte principale delle notizie sulla vita di Aristotele è il suo testamento, conservato da Diogene Laerzio (V, 12-16), della cui autenticità nessuno dubita[1]. Dubbia è invece l'autenticità delle lettere, conservate, che gli sono state attribuite[2], mentre è autentica un'iscrizione ritrovata a Delfi che loda Aristotele e Callistene perché hanno compilato il catalogo dei vincitori dei giochi Pitici[3], ed è dubbio il testo di un'altra iscrizione, riportata nella *Vita di Aristotele* scritta dall'arabo Usaibia, che gli Ateniesi avrebbero fatto scolpire su una colonna per ringraziare Aristotele dei servizi resi alla città presso il re Filippo di Macedonia[4].

Le biografie di Aristotele in nostro possesso sono: quella di Diogene Laerzio (II-III secolo d.C.), derivante da una biografia perduta del III secolo a.C., opera secondo alcuni del bibliotecario alessandrino Ermippo e secondo altri dello scolarca peripatetico Aristone di Ceo; quella derivante dall'*Onomatologos* di Esichio (V-VI secolo d.C.), pubblicata da Gilles Ménage nel 1663 e detta perciò *Vita Menagiana*, dipendente dalla stessa fonte di Diogene Laerzio; tre bio-

[1] La principale edizione delle fonti è I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1957. Un'edizione più recente delle biografie, delle testimonianze e dei frammenti è Aristotelis *Opera*, coll. O. Gigon, III: *Librorum deperditorum fragmenta*, W. de Gruyter, Berlin 1987.

[2] Le lettere, alcune poesie composte da Aristotele e il testamento sono pubblicati in Aristoteles, *Privatorum scriptorum fragmenta*, a cura di M. Plezia, Teubner, Leipzig 1977.

[3] G. Dittenberger, *Sylloge inscriptionum graecarum*, Teubner, Leipzig 1915, n. 275 (T. 43 Düring).

[4] Düring, *op. cit.*, p. 215.

grafie del V secolo d.C., di cui due in greco (*Vita Marciana* e *Vita Vulgata*) e una in latino (*Vita Latina*, traduzione di un originale greco), due biografie siriache risalenti allo stesso periodo e quattro biografie arabe, del IX secolo. Queste ultime nove biografie hanno tutte la stessa fonte, cioè una biografia perduta scritta da un certo Tolomeo, detto dagli Arabi el-Garib (ignoto, o straniero), identificabile con un neoplatonico del IV secolo a.C.[5]. Sia le biografie che le altre testimonianze antiche sulla vita di Aristotele sono poco attendibili, perché derivano da tradizioni a volte denigratorie ed a volte laudative di Aristotele[6].

Sulla base di tutto il materiale pervenuto è tuttavia possibile ricostruire con una certa sicurezza le notizie che seguono[7]. Aristotele nacque nel 384/3 a.C., da genitori greci, a Stagira, libera *polis* vicina alla penisola Calcidica, colonia di Calcide o, secondo altri, di Andros. Come risulta dal testamento, a Stagira Aristotele possedeva ancora la casa paterna nel momento in cui morì. Il padre, Nicomaco, era medico e secondo alcuni fu il medico personale del re di Macedonia Aminta III, uno dei predecessori di Filippo II. La madre, Festide, era originaria di Calcide, nell'isola Eubea, dove possedeva una casa nella quale Aristotele si rifugiò prima di morire. È probabile che il padre sia morto quando Aristotele era ancora in tenera età, perché questi da bambino fu allevato da un certo Prosseno di Atarneo (città greca dell'Asia minore), forse marito di sua sorella (Arimnesta) e padre di Nicanore, che Aristotele nel testamento nominerà suo erede.

All'età di diciassette anni, cioè nel 367/6, Aristotele si recò ad Atene, dove entrò a far parte dell'Accademia di Platone e vi rimase vent'anni, cioè fino al 348/7, anno della morte di Platone. Al mo-

[5] Il testo della versione araba della biografia di Aristotele scritta da Tolomeo è stato recentemente ritrovato, ma è ancora inedito. Su di esso si veda M. Aouad, *s.v. Aristote de Stagire*, in R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, Editions du C.N.R.S., Paris 1989, pp. 415-417.

[6] Ciò è stato messo bene in luce, oltre che da Düring, anche da G.E.L. Owen, *Philosophical Invective*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I (1983), pp. 1-26.

[7] Una ricostruzione della vita di Aristotele è stata da me tentata in E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962; Id., *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977; Id., *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1978, 1994[3]. Si vedano anche A.-H. Chroust, *Aristotle. New Light on his Life and on Some of His Lost Works*, 2 voll., Routledge & Kegan Paul, London 1973; C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna 1991.

mento dell'arrivo di Aristotele sembra che Platone fosse assente, impegnato nel suo secondo soggiorno a Siracusa (367/5), e che l'Accademia fosse retta temporaneamente da qualcun altro. Secondo alcuni, questi era Eudosso di Cnido, famoso matematico e astronomo, ma per altri la notizia è falsa[8]. Quel che è certo, è che Aristotele, come risulta dalle sue opere, ebbe sempre per Eudosso una grande considerazione (cfr. spec. *Eth. Nic.* X 2).

Durante il soggiorno di Aristotele nell'Accademia, precisamente nel 362, morì Grillo, figlio dello storico Senofonte, ed in tale occasione il giovane accademico compose un dialogo, perduto, intitolato appunto *Grillo*, il quale trattava di retorica[9]. Che egli, in tale periodo, si occupasse di retorica è attestato anche da una testimonianza dell'epicureo Filodemo di Gadara (I secolo a.C.), secondo cui Aristotele avrebbe iniziato un insegnamento di retorica dichiarando «è turpe tacere e lasciare che parli Isocrate»[10]. Tale insegnamento non può risalire che al primo periodo ateniese di Aristotele, cioè quello trascorso nell'Accademia, perché Isocrate, il famoso oratore che dirigeva una scuola di retorica in Atene, morì nel 338, cioè prima che Aristotele vi facesse ritorno (335/4).

Nel 361-360 Platone si recò per la terza volta a Siracusa, accompagnato da alcuni discepoli, ma non risulta che Aristotele fosse tra questi, anzi lo Stagirita fu accusato da alcuni suoi più tardi denigratori di avere approfittato dell'assenza di Platone per promuovere una rivolta contro di lui ed assumere la direzione della scuola: notizia sicuramente falsa[11]. Nel 357 si verificò un fenomeno astronomico, cioè il passaggio della luna in fase di metà davanti a Marte, che Ari-

[8] A favore è Düring, *op. cit.*, p. 257; contrario R. Bodéüs, *Aristote et Platon. L'enjeu philosophique du témoignage des biographes anciens*, in «Revue de philosophie ancienne», IV (1986), pp. 107-144. Quest'ultimo studioso dubita anche della cronologia riferita dai biografi, in particolare della notizia che Aristotele trascorse vent'anni alla scuola di Platone, derivante a suo avviso da una tradizione laudativa. A me sembra invece che gli argomenti a favore di tale cronologia addotti da Düring e Owen, cioè la sua derivazione da Filocoro, storico ateniese della fine del IV secolo a.C., siano confermati dalle date di composizione di alcune opere giovanili, di cui ci occupiamo nel seguito.

[9] I pochi frammenti rimasti di tale dialogo sono riportati in: Aristotelis *Fragmenta selecta*, rec. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955, pp. 7-8, e Aristotelis *Opera*, coll. Gigon, vol. III cit., frr. 37-38. Cfr. anche Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, a cura di R. Laurenti, Loffredo, Napoli 1987, vol. I, pp. 375-460.

[10] Philod. *Voll. Rhet.* II, p. 50 Sudhaus (T. 31 Düring = fr. 132 Gigon).

[11] Ael. Arist. *Or.* 46, 249, 10, p. II 324 Dindorf (T. 61 Düring).

stotele descrisse più tardi nel *De caelo* (II 12, 292 a 3-6), dichiarando di averlo osservato personalmente. Ciò significa che già in questo periodo egli si dedicava ad osservazioni scientifiche[12]. Nel 354 morì presso Siracusa, nella battaglia condotta dagli amici di Dione (e di Platone) contro il tiranno Dionisio II, l'accademico Eudemo di Cipro, amico di Aristotele, e questi scrisse in sua memoria un dialogo intitolato *Eudemo*, anch'esso perduto, che trattava dell'immortalità dell'anima[13]. Nel 353 Isocrate scrisse un'orazione intitolata *Antidosis*, in cui proponeva lo scambio delle proprie ricchezze con quelle di un suo accusatore, ma al tempo stesso, facendo l'apologia della sua vita e della sua scuola contro tutti coloro che l'avevano criticato, accusava di inutilità il tipo di educazione fornito dall'Accademia. Aristotele rispose a nome della scuola con uno scritto di esortazione alla filosofia intitolato *Protreptico*, che dunque dovette essere da lui composto negli anni immediatamente successivi[14].

Nel 348 il re di Macedonia, Filippo II, si impadronì della città di Olinto, vicina alla Calcidica e quindi a Stagira: ciò suscitò in Atene una forte reazione antimacedone, capeggiata dall'oratore Demostene. Secondo alcuni, fu questa la causa per cui Aristotele l'anno dopo, cioè nel 347, lasciò Atene[15]. Ma non ci sono motivi per credere che egli fosse noto come filomacedone e certamente era più filomacedone di lui Speusippo, il nipote di Platone, che questi designò alla sua morte, avvenuta nello stesso anno 347, come suo successore nella direzione dell'Accademia. È più probabile perciò che Aristotele lasciasse l'Accademia proprio a causa della morte di Platone, ritenendo che fosse venuta meno la ragione principale del suo soggiorno ad Atene, cioè la collaborazione col maestro. Una spiegazione di questo tipo sembra suggerita da un caso forse analogo, menzionato nel testamento di Aristotele, dove egli ordina che sia ricondotto dai suoi un certo Mirmece, con tutti i beni che ha portato con sé: si tratta pro-

[12] Su questo episodio ha richiamato l'attenzione Natali, *op. cit.*, pp. 29-30.

[13] I frammenti sono riportati da Ross (Aristotelis *Fragmenta selecta* cit., pp. 16-23) e Gigon (Aristotelis *Opera*, coll. Gigon, vol. III cit., frr. 56-66).

[14] Il *Protreptico* è stato ricostruito da I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Almqvist & Wiksell, Göteborg 1961; ed è stato tradotto da E. Berti, Aristotele, *Esortazione alla filosofia*, Radar, Padova 1967 (nuova ed. Il Tripode, Napoli 1994).

[15] Chroust, *op. cit.*, vol. I, pp. 117-124. La notizia che Aristotele avrebbe lasciato Atene prima della morte di Platone deriva da una tradizione ostile (Eubulide), come ha mostrato Owen, *op. cit.*

babilmente di un discepolo venuto a vivere nella scuola di Aristotele e che, alla morte del maestro, se ne ritornava a casa[16].

Non sembra fondata, invece, la notizia che insieme con Aristotele abbandonò l'Accademia anche Senocrate[17]. Questi non avrebbe avuto alcun motivo per lasciare la scuola: egli infatti era molto più vicino di Aristotele all'orientamento filosofico dell'Accademia ed era piuttosto antimacedone[18]. Sta di fatto che, lasciata Atene, Aristotele si recò presso un certo Ermia, tiranno di Atarneo (la città di Prosseno, già suo tutore), col quale strinse amicizia e del quale sposò una parente (sorella o nipote o figlia), cioè Pizia (o Piziade). Ermia era alleato del re Filippo e per questo fu ucciso nel 341 dai Persiani, contro i quali Filippo preparava già la spedizione che sarebbe stata poi realizzata dal figlio Alessandro. Aristotele scrisse in onore di Ermia un epigramma, posto su una sua statua eretta a Delfi, e un *Inno alla virtù*, in cui paragonava Ermia agli eroi della mitologia. Non è certo, invece, se Ermia avesse assegnato ad Aristotele e ad altri due accademici, Erasto e Corisco, la città di Asso, affinché essi potessero aprirvi una scuola, che alcuni autori moderni considerano una specie di filiale dell'Accademia[19].

Nel 345/4 Aristotele si recò a Mitilene, nell'isola di Lesbo. Di un'altra città della stessa isola, cioè Ereso, era Teofrasto, discepolo ed amico di Aristotele, che sarebbe divenuto suo successore nella

[16] Così interpreta, a mio avviso giustamente, Natali, *op. cit.*, p. 102.

[17] Strabo, XIII, 1, 57, p. 610 Jones (T. 19 Düring). Questa tesi fu difesa soprattutto da W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923; trad. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935, pp. 144-145. Owen, *op. cit.*, ha mostrato che questa notizia deriva da una tradizione ostile (l'isocrateo Teopompo), la quale voleva mostrare come i filosofi fossero amici dei tiranni. L'interpretazione jaegeriana del papiro di Didimo (T. 15 Düring), su cui si fonda la notizia che Senocrate avrebbe accompagnato Aristotele, è stata recentemente contestata anche da D.R. Lachtermann, *Did Aristotle «Develop»? Reflections on Werner Jaeger's Thesis*, in «Revue de philosophie ancienne», VIII (1990), pp. 3-40.

[18] Cfr. G. Maddoli, *Senocrate nel clima filosofico del suo tempo*, in «Dialoghi di archeologia», I (1967), pp. 304-327. Di parere diverso è M. Isnardi Parente, *Per la biografia di Senocrate*, in «Rivista di filologia e d'istruzione classica», CIX (1981), pp. 129-162, mentre concorda con Maddoli D. Whitehead, *Xenocrates the Metic*, in «Rheinisches Museum», CXXIV (1981), pp. 223-244.

[19] La notizia è riportata nel commento di Didimo alla *Quarta Filippica* di Demostene (T. 15d Düring). L'interpretazione, basata sulla *Sesta lettera* attribuita a Platone, è di U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Weidmann, Berlin 1893, vol. I, pp. 334-335, e Jaeger, *op. cit.*, trad. it. cit., pp. 148-149. Essa è stata recentemente contestata da Lachtermann, *op. cit.*

direzione della scuola peripatetica. È probabile che l'amicizia tra i due filosofi sia nata in questo periodo, ma forse anche prima, cioè ad Atene nell'Accademia di Platone, se è vera la notizia, riportata da Diogene Laerzio (V, 36), che Teofrasto, prima di ascoltare Aristotele, avrebbe ascoltato Platone[20]. Secondo alcuni studiosi moderni, a Mitilene Aristotele avrebbe osservato fenomeni naturali poi descritti nella sua *Historia animalium*, mentre secondo altri queste descrizioni sarebbero desunte da fonti scritte[21].

Nel 343/2 il re Filippo II, al quale probabilmente Aristotele aveva rivolto già nel periodo accademico un'esortazione alla filosofia[22], così come l'aveva rivolta nel *Protreptico* al re Temisone di Cipro, lo chiamò a Mieza, in Macedonia, per affidargli l'educazione del figlio Alessandro, allora appena tredicenne. Sul rapporto tra Aristotele e Alessandro molto si è scritto ed anche molto si è fantasticato, specialmente nella tradizione favorevole ad Aristotele, che considerava entusiasmante l'accostamento fra il più grande dei re e il più grande dei filosofi; ma che un qualche rapporto sia esistito, sembra innegabile, dato che esso viene testimoniato anche da una fonte ostile ad Aristotele[23]. Del resto dai cataloghi antichi delle opere di Aristotele risulta che questi avrebbe dedicato ad Alessandro un dialogo *Sul regno* e gli avrebbe intitolato un altro dialogo, l'*Alessandro o sulle colonie*, di entrambi i quali resta solo qualche frammento[24]. Ma nei suoi scritti conservati Aristotele non parla mai di Alessandro, né della sua conquista della Persia, che pure fu l'avvenimento più straordinario

[20] Per K. Gaiser, *Theophrast in Assos. Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos*, Winter, Heidelberg 1985, Teofrasto, non Senocrate, avrebbe accompagnato Aristotele ad Asso.

[21] Nel primo senso si sono pronunciati H.D.P. Lee, *Place-Names and the Date of Aristotle's Biological Works*, in «Classical Quarterly», XLII (1948), pp. 61-67, e S. Byl, *Recherches sur les traités biologiques d'Aristote, sources écrites et préjugés*, in «Académie Royale de Belgique, Mémoires de la Classe de Lettres», s. II, LXIV (1980); nel secondo F. Solmsen, *The Fishes of Lesbos and their Alleged Signifiance for the Development of Aristotle*, in «Hermes», CVI (1978), pp. 467-484.

[22] Cfr. K. Gaiser, *Ein Gespräch mit König Philipp: zum «Eudemos» des Aristoteles*, in J. Wiesner (a cura di), *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, vol. I, W. de Gruyter, Berlin 1985, pp. 457-484, il quale, sulla base di una testimonianza di Filodemo (P. Herc. 1015/832, col. 44, 13 sgg.), pensa che Filippo fosse uno degli interlocutori dell'*Eudemo*.

[23] Si tratta del megarico Alessino (in Aristocl. *ap.* Euseb. *Praep. ev.* XV, 13-15 = T. 58 Düring).

[24] Aristotelis *Fragmenta selecta* cit., pp. 61-63; Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit., vol. II, pp. 867-959.

della fine del IV secolo. Anzi nella *Politica* egli considera la *polis*, rappresentata da Atene, come la società politica perfetta ed il regno su un'intera nazione (*ethnos*), quali erano la Macedonia, la Persia e l'impero di Alessandro, come una costituzione di tipo primitivo, più adatta ai barbari che ai Greci (*Pol.* I 2, 1252 b 19-27).

Tutto ciò significa che Aristotele certamente fu il precettore, o uno dei precettori, di Alessandro, ma che non considerò le imprese di questo come un'attuazione del suo insegnamento. Probabilmente il filosofo abbandonò Mieza nel 340, quando Alessandro, appena sedicenne, fu associato al trono dal padre Filippo, per tornare nella natia Stagira (ricostruita su sua richiesta da Filippo, dopo che questi l'aveva distrutta), o al più tardi nel 335, quando, dopo la morte di Filippo, Alessandro rimase unico monarca della Macedonia e Aristotele si recò nuovamente ad Atene. Certamente i rapporti tra il filosofo ed il re dovettero deteriorarsi quando, nel 327, durante la spedizione in Persia, Alessandro fece uccidere il nipote di Aristotele, Callistene, sotto l'accusa di avere partecipato ad una congiura contro di lui, perché Callistene si era rifiutato di prestargli l'ossequio della genuflessione[25].

Nel 335/4, come si è detto, Aristotele fece ritorno ad Atene, e forse in quest'occasione scrisse la famosa *Elegia a Eudemo*, nella quale narra di qualcuno – probabilmente lui stesso – che, entrando nel suolo dell'Attica, elevò un altare all'amicizia «dell'uomo che ai malvagi non è neppure lecito lodare, il quale solo o per primo tra i mortali mostrò chiaramente con la sua vita e con l'insegnamento dei suoi discorsi in quale modo l'uomo diventa al tempo stesso buono e felice»[26]. Non è chiaro chi sia l'Eudemo al quale l'elegia è dedicata, se l'allievo di Platone, Eudemo di Cipro, morto presso Siracusa nel 354, cui Aristotele aveva già intitolato il dialogo omonimo, o l'allievo di Aristotele, Eudemo di Rodi, editore dell'*Etica Eudemia*; ma è chiaro che l'uomo al quale è rivolto un così profondo elogio non può essere che Platone, verso il quale dunque Aristotele attesta tutta la sua amicizia e la sua venerazione nel momento in cui ritorna nella terra che aveva lasciato a causa della morte del maestro.

Ad Atene, all'età di cinquant'anni, Aristotele aprì finalmente una sua scuola nel giardino dedicato ad Apollo Licio e perciò detto Liceo. Il carattere di questa scuola è controverso: secondo alcuni si trattò di

[25] Su tutta questa vicenda si veda ora L. Prandi, *Callistene. Uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Jaca Book, Milano 1985.

[26] Aristotelis *Fragmenta selecta* cit., p. 146 (T. 34c Düring).

un *tiaso*, cioè di un'associazione per il culto delle Muse, dotata di un proprio edificio, con un *peripato* (passeggiata coperta o in genere luogo per passeggiare), da cui il nome di scuola peripatetica, una biblioteca, un museo, dei locali per l'alloggio ed altri per l'insegnamento. Secondo altri, invece, Aristotele, essendo *meteco* (cioè abitante ad Atene, ma cittadino di un'altra città), non poteva possedere alcun edificio, e quindi avrebbe insegnato in un ginnasio pubblico[27]. In ogni caso Aristotele vi dovette tenere dei veri e propri corsi su singole discipline filosofiche e scientifiche, quali la logica, la fisica, la psicologia, la zoologia, la filosofia prima, l'etica, la politica, la retorica, la poetica, come è attestato dai suoi trattati. Probabilmente vi si trovavano dei libri e vari altri strumenti di ricerca, quali raccolte di proverbi, di costituzioni, di osservazioni su astri, animali e piante.

La scuola di Aristotele dovette essere frequentata stabilmente da vari discepoli e collaboratori di ricerca, quali Teofrasto, autore di varie opere, che subentrò ad Aristotele nella direzione del Liceo dopo la morte del maestro, Eudemo di Rodi, autore di una storia della matematica e di una storia dell'astronomia, Aristosseno di Taranto, musicologo, Dicearco di Messene, filosofo della politica, Stratone di Lampsaco, che sarebbe divenuto il successore di Teofrasto, Clearco di Soli e Demetrio di Falero, che più tardi avrebbe assunto il governo di Atene.

Nel 324/3 giunse ad Atene la notizia della morte prematura di Alessandro, avvenuta in Persia. Il partito antimacedone si sollevò e Aristotele, a causa dei legami che aveva avuto con Filippo e Alessandro, ma soprattutto con Antipatro (che avrebbe nominato suo esecutore testamentario), governatore di Atene per incarico del re, fu accusato di empietà. Probabilmente l'accusa era pretestuosa, cioè nascondeva un'ostilità politica, ed il pretesto poteva essere costituito dall'*Inno alla virtù* scritto da Aristotele in onore di Ermia, nel quale il filosofo aveva usato espressioni che potevano sembrare una specie di divinizzazione dell'amico[28].

Fatto sta che Aristotele, temendo l'esito del processo, vi si sottrasse e lasciò Atene prima che esso si celebrasse, trasferendosi a

[27] Stato della discussione e soluzione equilibrata dei problemi in Natali, *op. cit.* Dello stesso si veda anche l'antologia *La scuola dei filosofi. Scienza ed organizzazione istituzionale della scuola di Aristotele*, Japadre, L'Aquila 1981, con brani di Wilamowitz, Jackson, Jaeger, Wehrli, Düring, Lynch e Gottschalk.

[28] Per tutte queste notizie, si veda Natali, *Bios theoretikos* cit., pp. 64-67.

Calcide, nell'isola Eubea, dove possedeva ancora la casa materna. Non si sa se sia vero che egli dichiarò, come riferisce una tradizione, di andarsene per impedire che gli Ateniesi peccassero una seconda volta contro la filosofia (la prima volta sarebbe stata la condanna a morte di Socrate). Certo non dovette essere piacevole, per un uomo di oltre sessant'anni, lasciare prematuramente scuola e collaboratori, e forse anche libri e altri strumenti di ricerca, per salvarsi la vita. Il soggiorno a Calcide tuttavia fu breve, perché dopo un solo anno, nel 322/1, Aristotele morì, probabilmente di malattia.

Nel testamento, come si è detto, il filosofo nominò esecutore delle sue volontà il governatore Antipatro ed erede delle sue proprietà Nicanore, figlio di Prosseno, che probabilmente aveva adottato. Tuttavia, poiché questi era assente (forse partecipava alla spedizione in Persia), egli incaricò Teofrasto di aver cura dei figli, cioè la figlia Pizia e il più piccolo Nicomaco, nonché di una donna di nome Erpillide e di tutta l'eredità. La moglie Pizia, da cui la figlia aveva preso il nome, era già morta. Aristotele dispose poi che Nicanore sposasse la figlia, una volta che questa avesse raggiunto l'età necessaria, e si prendesse cura anche di Nicomaco. In caso di impedimento di Nicanore, la stessa richiesta era rivolta a Teofrasto. Al medesimo Nicanore e in genere ai tutori dei figli Aristotele chiese poi di avere cura di Erpillide, in ricordo del premuroso affetto che questa gli aveva dimostrato, nonché di darla eventualmente in sposa a un uomo degno, di assegnarle un talento d'argento, alcune ancelle, un alloggio a Calcide o la casa paterna di Stagira. Un trattamento, come si vede, particolare, che ha fatto ritenere Erpillide la compagna di Aristotele, o addirittura la sua seconda moglie.

Infine Aristotele ordinò che fossero liberati tutti i suoi schiavi e che fossero erette statue di Prosseno, di Nicanore, della madre di questo (la sorella Arimnesta?), del fratello Arimnesto e della madre Festide. Dispose che le sue ossa fossero sepolte vicino a quelle della moglie Pizia e che Nicanore, qualora fosse sopravvissuto alla guerra, sciogliesse un voto fatto per lui dallo stesso Aristotele, dedicando in Stagira due statue di quattro piedi rispettivamente a Zeus Salvatore e ad Atena Salvatrice. Come si vede, Aristotele risulta essere uomo dai forti affetti familiari ed in qualche misura anche devoto agli dèi.

Del suo carattere si può dire solo ciò che risulta dalle opere, perché la tradizione biografica è poco affidabile. Certamente il filosofo provò grande ammirazione ed amicizia per Platone, amicizia per Er-

mia, Antipatro e Teofrasto, affetto per la moglie, i figli, Nicanore e Erpillide. Il suo ideale fu quello dello studioso dedito alla ricerca e all'insegnamento, cioè ad un tipo di vita da lui stesso definito «teoretico», vale a dire di studio, di attività spirituali. Aristotele si occupò anche di politica, ma non direttamente, bensì come consigliere di principi, Temisone, Filippo e Alessandro. Dalle vicende politiche fu piuttosto disturbato, avendo perduto a causa di esse l'amico Ermia, nonché il nipote e collaboratore Callistene, ed essendo stato costretto a fuggire da Atene in tarda età.

2. *Opere*

Delle opere di Aristotele sono pervenute tre liste antiche, l'una compresa nella biografia di Diogene Laerzio, la seconda in quella di Esichio e la terza in quella dell'arabo Usaibia. La prima, secondo gli studiosi, risale a una lista del III secolo a.C., che può essere o il catalogo delle opere di Aristotele esistente nella biblioteca del Museo di Alessandria (nell'ipotesi che la biografia di Diogene Laerzio risalga a Ermippo), o quello esistente nella biblioteca del Liceo di Atene (nell'ipotesi che la stessa biografia risalga ad Aristone di Ceo)[29]. La seconda lista deriva dalla stessa fonte della prima, ma in modo indipendente, perciò può servire per colmare lacune esistenti in quella. La terza deriva invece, per ammissione unanime, attraverso la biografia scritta da Tolomeo, da un catalogo stilato da Andronico di Rodi, che fu scolarca del Liceo nel I secolo a.C. ed artefice di una famosa edizione delle opere di Aristotele, dalla quale deriva l'intera tradizione manoscritta di esse[30].

La differenza più evidente che si nota fra le prime due liste e la terza è che quelle contengono una quantità di titoli che non compaiono in quest'ultima, ma non corrispondono ai titoli delle opere a noi pervenute attraverso la tradizione manoscritta, mentre la terza contiene un numero molto minore di titoli, ma tuttavia comprende tutti quelli delle opere a noi pervenute. La spiegazione più semplice di

[29] La prima ipotesi, come è noto, è quella della maggior parte degli studiosi ed è stata difesa soprattutto da Düring; la seconda è stata avanzata e difesa soprattutto da P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.

[30] Anche su questa materia ho cercato di fare il punto nel mio libro *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 45-94.

questa differenza è che nel III secolo a.C. si conoscessero molte opere di Aristotele che poi sono andate perdute, ma non esistessero ancora quelle a noi pervenute, almeno nella forma e col titolo con cui ci sono state tramandate, e che queste siano state edite nel I secolo a.C., precisamente da Andronico.

Questo fatto è confermato da una notizia, trasmessa da Strabone (I secolo a.C.) e ripresa poi da Plutarco, secondo la quale i manoscritti originali delle opere di Aristotele, da questo lasciati a Teofrasto, sarebbero stati affidati dal successore ad un certo Neleo, figlio di Corisco, il quale li avrebbe portati a Scepsi, nella Troade. Qui essi sarebbero stati nascosti in una cantina dagli eredi di Neleo, per essere sottratti all'incetta di libri fatta dai re Attalidi allo scopo di rimpinguare la biblioteca di Pergamo, ed in tale cantina sarebbero rimasti due secoli, finché un bibliofilo ateniese, Apellicone di Teo, li scoprì, li acquistò e li portò ad Atene, facendone varie copie. In tal modo le opere di Aristotele sarebbero rimaste sconosciute per circa due secoli. Sempre secondo Strabone, quando i Romani occuparono Atene con Silla (84 a.C.), questi portò le opere di Aristotele a Roma, dove un grammatico di origine greca, Tirannione, ne fece un'edizione, la quale fu poi completata da Andronico di Rodi[31].

La narrazione di Strabone e Plutarco è considerata vera per quanto concerne l'edizione fatta da Andronico, falsa per quanto concerne la presunta scomparsa totale delle opere di Aristotele durante l'età ellenistica. Esistono infatti tracce di esse in Epicuro e negli stoici, e pare che alcune copie, almeno di alcune opere, siano continuate ad esistere sia nella biblioteca di Alessandria che in quella del Liceo ad Atene. Ciò è provato dal fatto, ad esempio, che la *Metafisica*, citata nella lista di Usaibia come opera in 13 libri (tutti gli attuali meno uno dei primi due, numerati entrambi con la lettera A, che probabilmente vi fu introdotto in seguito), ed assente nella lista di Diogene Laerzio, che cita solo il libro Δ sotto il titolo *Sulle cose dette in una quantità di sensi*, è presente nel catalogo di Esichio col titolo di *Metafisica* e con l'indicazione di 10 libri (probabilmente tutti gli attuali, meno uno dei primi due, Δ, K e Λ, che appaiono essere più indipendenti). Ciò significa che essa esisteva in una biblioteca del III secolo, sia pure in

[31] Strabo, XIII, 1, 54, p. 606 Jones (T. 66b Düring); Plut. *Vita Sullae* 26, p. 468 Ziegler (T. 66c Düring). La menzione di Andronico si trova solo in Plutarco. Tuttavia l'esistenza di una sua edizione delle opere di Aristotele è testimoniata da Porfirio (*Vita Plot.* 24).

forma diversa da quella con cui ci è pervenuta, e quindi non fu messa insieme per la prima volta soltanto da Andronico[32].

Tutte le liste si aprono con un gruppo di titoli (19 in Diogene Laerzio, 5 in Esichio e 8 in Usaibia) analoghi a quelli dei dialoghi di Platone (perché alludono a un tipo di uomo, come *Politico*, *Sofista*, *Erotico*, o a un singolo individuo, come *Grillo*, *Nerinto*, *Menesseno*, *Alessandro*, o a un tema, come *Sulla giustizia*, *Sui poeti*, *Sulla filosofia*, *Simposio*, *Sulla ricchezza*, *Sull'anima*, *Sulla preghiera*, *Sulla nobiltà*, *Sul piacere*, *Sul regno*, *Sull'educazione*), che non corrispondono a nessuna delle opere che ci sono state conservate. D'altra parte risulta da testimonianze antiche, in particolare da Cicerone, che Aristotele scrisse anche dei dialoghi, che lo stesso Cicerone considera composti in uno stile elegante (*flumen aureum orationis*, il che non si può dire dei trattati a noi pervenuti) e che egli conobbe e prese come modello per i suoi dialoghi filosofici (introducendo se stesso ed altri filosofi come interlocutori)[33]. È dunque verosimile che i suddetti titoli si riferiscano a dialoghi di Aristotele andati perduti: di alcuni di essi, del resto, è stato possibile ricostruire, sulla base di testimonianze antiche, anche dei frammenti.

Lo stesso Cicerone riferisce a tali dialoghi l'espressione *exoterikoi logoi* (letteralmente «discorsi esterni»), che Aristotele spesso usa nei trattati conservati per rinviare a proprie opere non altrimenti identificabili, e che in un passo contrappone ai propri *logoi kata philosophian* (*Eth. Eud.* I 8, 1217 b 22). Naturalmente sia nell'antichità che nella letteratura moderna si è molto discusso circa il significato dell'espressione *exoterikoi logoi*: qualcuno l'ha riferita a discorsi esterni alla scuola di Aristotele, anzi esterni alla sua stessa filosofia, e quindi contenenti opinioni di altri[34]; qualcun altro l'ha riferita a discorsi pubblicati, cioè messi in circolazione in varie copie, e perciò destinati al grosso pubblico, e quindi meno rigorosi, meno attendibili dei trattati[35]. A mio avviso la *philosophia* a cui Aristotele considera

[32] Cfr. Moraux, *op. cit.*, pp. 311-321; H. Reiner, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», VIII (1954), pp. 210-237, e P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. I, W. de Gruyter, Berlin 1973, pp. 3-32.

[33] Tutte le testimonianze in Aristotelis *Fragmenta selecta* cit., pp. 1-7.

[34] Cfr. H. Diels, *Über die exoterischen Reden des Aristoteles*, in «Sitzungs-Berichte der Berliner Akademie der Wissenschaften», XIX (1883), 1, pp. 477-494; seguito da Susemihl e Ross.

[35] Cfr. J. Bernays, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Hertz, Berlin 1863, seguito da Heitz, Zeller, Jaeger.

«esterni» gli *exoterikoi logoi* non è la sua filosofia, ma una singola disciplina scientifica. Perciò l'espressione *exoterikoi logoi* indica tutte le opere che non rientrano in una singola disciplina, cioè che non si riferiscono a un corso di lezioni (come fanno invece i trattati a noi pervenuti). Essa allude non solo ai dialoghi, che furono sicuramente pubblicati, ma anche ad altre opere, non pubblicate ed ugualmente perdute, perché non comprese nell'edizione di Andronico (forse in quanto da lui considerate, erroneamente, non espressione dell'autentico pensiero di Aristotele).

A queste ultime si riferiscono altri titoli delle liste antiche, quali il gruppo relativo alle esposizioni del pensiero di Platone (*Sul bene*, *Estratti dalle «Leggi» di Platone*, *Estratti dalla «Repubblica» di Platone*, *Sulle idee*, *Divisioni*) o di altri filosofi (*Sui Pitagorici*, *Su Archita*, *Su Democrito*), e molti altri ancora, non identificabili coi trattati conservati o con parti di questi. Nelle due liste antiche seguono poi titoli che non corrispondono ai trattati, ma in cui sono riconoscibili parti di questi, come ad esempio *Sulle cose dette in una quantità di sensi*, che corrisponde, come abbiamo detto, al libro Δ della *Metafisica*; *Sul principio*, che corrisponde forse al libro I della *Fisica* o al libro Λ della *Metafisica*; *Sulla natura*, che corrisponde ad alcuni libri della *Fisica*; *Sul movimento*, che corrisponde ad altri libri della *Fisica*; *Sull'elocuzione*, che corrisponde al libro III della *Retorica*. Infine troviamo titoli corrispondenti ai trattati, rari nelle due liste più antiche (*Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Topici*, *Metafisica*, *Etica*, *Politica*, *Costituzioni*), più frequenti e ordinati secondo l'edizione di Andronico nella lista più recente.

I trattati a noi pervenuti furono chiamati dai commentatori antichi, tutti posteriori all'edizione di Andronico, «discorsi acroatici» o «acroamatici», cioè discorsi da ascoltare (*akroasis* in greco è l'audizione, l'ascolto)[36], o anche «discorsi esoterici», che significa interni, per distinguerli dai già citati *logoi exoterikoi* (in italiano «essoterici», cioè esterni). Nessuna di queste due espressioni risale ad Aristotele: la prima è dovuta forse ad Andronico ed è accettabile, in quanto designa opere costituite da appunti redatti in vista di lezioni orali, e quindi destinate ad una specie di «semi-pubblicazione», cioè ad una circolazione in poche copie all'interno della scuola[37]. La seconda è

[36] Cfr. per esempio Aul. Gell. *Noct. Att.* XX, 5 (T. 76f Düring), che cita esplicitamente Andronico.

[37] Questa tesi, sostenuta da W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1912, è oggi unanimemente accettata.

stata usata per indicare una specie di dottrina segreta, diversa da quella esposta al pubblico, ed è perciò del tutto inaccettabile[38].

La distinzione tra opere essoteriche e opere acroamatiche di Aristotele corrisponde in un certo senso a quella che alcuni studiosi fanno, a proposito di Platone, tra i dialoghi pubblicati e le cosiddette «dottrine non scritte» (espressione introdotta dallo stesso Aristotele), perché riservate all'insegnamento orale all'interno della scuola. Mentre nel caso di Platone la sorte ha voluto che fossero conservati solo i dialoghi pubblicati (anche perché le «dottrine non scritte» non furono mai messe per iscritto da Platone, ma forse solo da alcuni suoi discepoli, tra cui lo stesso Aristotele nell'opera perduta *Sul bene*), nel caso di Aristotele è accaduto esattamente il contrario, cioè i dialoghi pubblicati sono andati perduti e si sono conservati solo i trattati destinati all'insegnamento nella scuola. Inoltre bisogna tenere presente che, almeno secondo alcuni studiosi, Platone stabiliva una vera e propria opposizione tra ciò che si può scrivere e ciò che invece, per la profondità e l'importanza dell'argomento, non si può scrivere, ma solo comunicare a voce ad una cerchia ristretta di amici (si vedano le note affermazioni del *Fedro* e della *Lettera VII* sulla superiorità dell'oralità rispetto alla scrittura). Invece per Aristotele una tale opposizione non esiste, nel senso che tra scrittura e oralità non c'è alcuna differenza, tutto può essere tanto detto quanto scritto, perché le parole scritte sono segni delle parole pronunciate, le quali sono a loro volta espressione convenzionale dei pensieri (*De int.* 1)[39].

Che i trattati conservati di Aristotele fossero destinati ad un uso didattico, risulta dall'impiego in essi frequentissimo dei *verba dicendi* («diciamo», «abbiamo detto», «bisogna dire che», o semplicemente «che») e dalle continue discussioni dialettiche di cui sono costituiti, cioè discussioni delle opinioni degli altri filosofi, che spesso sembrano rispecchiare dibattiti in atto all'interno della scuola. Essi inoltre sembrano contenere veri e propri corsi di lezioni (detti in greco *logoi*, cioè discorsi) su singoli argomenti, o nell'ambito di singole discipline (fisica, etica, politica, retorica). A volte questi corsi corrispondono ad un'opera intera, a volte invece a singoli libri, o gruppi

[38] Cfr. ad esempio Plut. *Vita Alex.* 7 (T. 76d Düring); Luciani *Vit. auct.* 26 (T. 76e Düring); Gal. *De subst. fac. nat.* IV, p. 758 Kuhn (T. 76g Düring).

[39] Ciò è stato messo bene in luce da F. Dirlmeier, *Merkwürdige Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles*, in «Sitzungs-Berichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse», 1962, 2.

di libri, di essa, per cui uno stesso trattato può essere costituito da più corsi, nati indipendentemente l'uno dall'altro e riuniti poi insieme dallo stesso Aristotele, o da un editore posteriore. Emblematico, a proposito di quest'ultimo caso, è un trattato come la *Metafisica*. Inoltre si ha l'impressione che in alcuni casi Aristotele abbia ripetuto più volte, in circostanze successive, lo stesso corso: è questo il caso delle due, o tre, *Etiche* (*Etica Nicomachea*, *Etica Eudemia* e, se è autentica, *Grande etica*), o di libri che trattano lo stesso argomento, quali i libri VII e VIII della *Fisica*, o di parti di libri che coincidono quasi alla lettera, quali *Metaph.* A 9 e *Metaph.* M 4-5.

Ma, per venire finalmente ai trattati conservati, essi ci sono stati trasmessi da una tradizione manoscritta che comprende un *corpus* di opere imponente, sicuramente non tutte di Aristotele, risalente nella sostanza all'edizione di Andronico e stampato per la prima volta da Aldo Manuzio a Venezia tra il 1495 e il 1498 (*editio princeps*). La prima edizione critica, cioè basata su un accurato controllo di tutti i manoscritti esistenti (tutti posteriori al IX secolo d.C.), è quella curata da Immanuel Bekker nel 1831 per l'Accademia delle scienze di Berlino[40]. Questa è diventata il punto di riferimento canonico per tutte le citazioni di Aristotele, che pertanto vengono fatte mediante l'indicazione, oltre che del titolo (in latino abbreviato), del libro (in numero romano) e del capitolo (in numero arabo), anche della pagina dell'edizione Bekker (da 1 a 1462), della colonna (ciascuna pagina è divisa in due colonne, indicate convenzionalmente con le lettere «a» e «b») e della riga (o delle righe, per esempio *Eth. Nic.* I 1, 1094 a 1-2).

Le opere comprese nell'edizione Bekker sono: *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytica priora* (2 libri), *Analytica posteriora* (2 libri), *Topica* (8 libri), *Sophistici elenchi*. Questo primo gruppo, formato dalle opere di logica, fu chiamato da Andronico *Organon*, cioè «strumento», nella convinzione che per Aristotele la logica fosse una disciplina strumentale rispetto alle scienze vere e proprie. Le *Categorie* trattano delle «cose dette senza connessione», cioè significate da singoli termini, per ricondurle tutte a dieci generi sommi, detti appunto «categorie», cioè predicati generalissimi. Il *De interpreta-*

[40] Aristotelis *Opera* ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, 5 voll., Berolini 1831-1870. Solo i primi due volumi, curati dallo stesso Bekker, comprendono il *corpus* degli scritti attribuiti ad Aristotele.

tione tratta invece delle «cose dette con connessione», cioè indicate da un «discorso» formato di un soggetto e di un predicato (il titolo greco, *Peri hermeneias*, non sembra essere di Aristotele, anche se la *hermeneia* è il discorso che comunica un messaggio). Gli *Analitici primi* espongono la teoria generale del sillogismo, mentre gli *Analitici secondi* contengono la teoria del sillogismo scientifico, o dimostrazione, cioè in sostanza la teoria della scienza, perché per Aristotele la scienza rigorosa è dimostrazione. I *Topici* trattano della dialettica, cioè dell'arte di confutare per mezzo di domande appropriate, e di evitare la confutazione per mezzo di risposte ugualmente appropriate: essi indicano i *topoi*, cioè i luoghi, o schemi argomentativi, a partire dai quali compiere le operazioni suddette. Infine gli *Elenchi sofistici* trattano, allo scopo di smascherarle, delle confutazioni (*elenchoi*) apparenti compiute dai sofisti.

Seguono poi le opere di fisica, cioè riguardanti la natura (*physis*), che sono: *Physica* (8 libri), *De caelo* (4 libri), *De generatione et corruptione* (2 libri), *Meteorologica* (4 libri, di cui il IV è di dubbia autenticità). Queste sono opere di fisica generale, perché riguardano la natura, il movimento, il tempo, il luogo, l'infinito, il continuo, la struttura del cosmo, le trasformazioni degli elementi e i fenomeni meteorologici. Il *De mundo ad Alexandrum*, immediatamente successivo, è di autenticità controversa. Nella fisica, poi, è compresa anche la psicologia, cioè la scienza dell'anima, perché quest'ultima è principio di tutti i viventi (piante, animali, uomini), che secondo Aristotele fanno parte della natura. Essa è esposta nel *De anima* (3 libri) e nella raccolta denominata *Parva naturalia*, cioè piccoli trattati concernenti questioni fisiche, quali i processi psico-fisici dei viventi (comprendente: *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscentia*, *De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De iuventute et senectute, de vita et morte, de respiratione*). Non è autentico il *De spiritu*. Infine seguono le opere sugli animali, che fanno parte anch'esse della fisica intesa in senso lato, cioè la *Historia animalium* (10 libri, di cui però il IX e il X sono di dubbia autenticità), il *De partibus animalium* (4 libri), il *De motu animalium*, il *De incessu animalium* e il *De generatione animalium* (5 libri).

Indi viene un gruppo di opere sicuramente non autentiche, che trattano anch'esse di questioni fisiche, cioè: *De coloribus*, *De audibilibus*, *Physiognomonica*, *De plantis*, *Mirabilium auscultationes*,

Mechanica, Problemata, De lineis insecabilibus, De ventorum situ et nominibus, De Melisso Xenophane Gorgia.

A questo punto, cioè dopo le opere di fisica, viene la *Metaphysica* (14 libri), così chiamata secondo alcuni a causa della posizione occupata nell'edizione di Andronico, cioè appunto «dopo» (in greco *meta*) la «fisica», secondo altri invece perché è effettivamente un discorso ulteriore rispetto alla fisica, cioè uno sviluppo di quest'ultima. In ogni caso il titolo non è di Aristotele, ma di un editore (Andronico nel primo caso, o Eudemo di Rodi nel secondo), mentre Aristotele indica la disciplina esposta in quest'opera con l'espressione «filosofia prima». Di essa è probabilmente inautentico il libro K, composto da un riassunto dei libri B, Γ ed E e di parti della fisica. Nella tradizione manoscritta della *Metafisica* i primi due libri sono indicati entrambi con la lettera A, prima maiuscola e poi minuscola, il che probabilmente significa che esistevano due diverse edizioni dell'opera, che cominciavano l'una col libro A maiuscolo e l'altra col libro α minuscolo[41]. Per questo motivo è consuetudine citare i libri della *Metafisica* con le lettere greche piuttosto che con i numeri romani.

Seguono poi le opere di etica (dal greco *ethos*, costume, carattere morale), cioè l'*Ethica Nicomachea* (10 libri), i *Magna moralia* (o *Grande etica*, in 2 libri, così chiamata non perché più lunga delle altre, ma perché scritta su rotoli più grandi), l'*Ethica Eudemia* (8 libri) e il *De virtutibus et vitiis*. Quest'ultimo è di autenticità molto dubbia; i *Magna moralia* sono di autenticità controversa; l'*Etica Eudemia* un tempo era ritenuta opera di Eudemo di Rodi, mentre oggi è da tutti considerata di Aristotele, ed Eudemo è ritenuto il suo probabile editore; l'*Etica Nicomachea* è l'unica della cui autenticità nessuno ha mai dubitato, ma non è chiaro perché sia così chiamata, se cioè lo sia per qualche rapporto col padre o col figlio di Aristotele, entrambi di nome Nicomaco. L'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemia* in tutti i manoscritti hanno tre libri in comune, cioè V, VI e VII della *Nicomachea* e IV, V e VI dell'*Eudemia*, i quali dovevano appartenere originariamente alla *Nicomachea*[42].

[41] Di questo mi sono occupato nell'articolo *Note sulla tradizione dei primi due libri della «Metafisica»*, in «Elenchos», III (1982), pp. 5-38.

[42] Un indizio di ciò è il fatto che essi contengono passi paralleli a quelli contenuti in altri libri dell'*Eudemia*, non invece a passi contenuti nella *Nicomachea*. Se i libri comuni appartenessero all'*Eudemia*, tali passi sarebbero delle ripetizioni, mentre non lo sono se si ammette che i libri comuni appartengano alla *Nicomachea*.

Dopo le opere di etica abbiamo altre opere di «filosofia pratica» (la scienza che, per Aristotele, studia il bene praticabile rispettivamente dal singolo, dalla famiglia e dalla *polis*), cioè la *Politica* (8 libri), che tratta appunto del bene della *polis*, e gli *Oeconomica*, che trattano del bene della famiglia (*oikos*), ma non sono di Aristotele. Infine abbiamo opere concernenti singole tecniche, o «scienze poietiche», cioè la *Rhetorica* (3 libri), che tratta l'arte di costruire discorsi persuasivi nei confronti di un uditorio silenzioso, la *Rhetorica ad Alexandrum*, che però non è di Aristotele, e la *Poetica* (2 libri, di cui solo uno conservato), che tratta dell'arte di fare poesia, rispettivamente epica, tragica e comica (alla commedia era dedicato il libro II). Della raccolta di 158 costituzioni, attribuite ad Aristotele, si è conservata solo la *Costituzione degli Ateniesi*, ritrovata in un papiro nel 1890 e perciò non compresa nell'edizione del Bekker[43].

La raccolta più vasta di frammenti delle opere perdute è quella pubblicata da O. Gigon nel 1987. Essa comprende testimonianze sulla vita, sulla dottrina, frammenti dei dialoghi, frammenti di scritti zoologici, frammenti delle costituzioni, frammenti di opere non citate nelle liste antiche, frammenti di opere senza titolo. Tuttavia l'eccessiva ampiezza dei brani riportati dall'editore rende faticosa l'individuazione dei frammenti sicuri[44], per cui risulta ancora più comoda l'edizione di W.D. Ross, benché risalente al 1955.

3. Rapporti con Platone

Il tema dei rapporti con Platone è diventato obbligatorio in ogni trattazione del pensiero di Aristotele in conseguenza del libro di Werner Jaeger[45]. Il contributo più importante di questo libro, infatti, non è la tesi dell'evoluzione del pensiero di Aristotele, che oggi non è condivisa quasi da nessuno, bensì l'introduzione del metodo storico-genetico, cioè dello studio del pensiero a partire dalle condizioni storiche in cui esso si sviluppò, e quindi attraverso la ricostruzione della sua origine. Ora, poiché il pensiero di Aristotele si sviluppò all'in-

[43] Essa è stata edita per la prima volta da F.G. Kenyon, a Londra, nel 1891 (rist. Oxford University Press, Oxford 1920).

[44] Per un giudizio su questa edizione si vedano T. Dorandi, E. Berti, C. Rossitto, *La nuova edizione dei frammenti di Aristotele*, in «Elenchos», X (1989), pp. 193-215.

[45] Jaeger, *Aristoteles* cit.

terno dell'Accademia, nei vent'anni trascorsi dallo Stagirita alla scuola di Platone, è a partire dai rapporti di Aristotele con Platone e con gli altri Accademici che esso deve essere ricostruito.

L'evoluzione attribuita ad Aristotele da Jaeger, alla quale oggi nessuno più crede, si articolava in tre momenti successivi, corrispondenti ai tre periodi in cui Jaeger, sulle tracce del suo maestro Wilamowitz – e del *Wilhelm Meister* di Goethe –, aveva diviso la vita di Aristotele, cioè «anni di apprendistato» (periodo trascorso ad Atene nell'Accademia), «anni dei viaggi» (periodo di Asso, Mitilene e Mieza) e «anni di insegnamento» (periodo trascorso ad Atene nel Liceo)[46]. Nel periodo accademico, secondo Jaeger, Aristotele sarebbe stato interamente platonico, ed avrebbe persino condiviso la dottrina di Platone che più di tutte avrebbe criticato in seguito, cioè la dottrina delle idee. Tracce di questa adesione di Aristotele alla dottrina delle idee sarebbero presenti, secondo Jaeger, nei frammenti dell'*Eudemo*, dove Aristotele avrebbe affermato che l'anima, venuta in questo mondo, «si dimentica delle cose viste nell'al di là» (fr. 5 Ross), cioè delle idee, e del *Protreptico*, dove Aristotele avrebbe detto che il filosofo, nel fare politica, non imita immagini, ma imita «le stesse realtà prime», o «le stesse realtà esatte», cioè le idee (fr. 13 Ross).

Nel periodo dei viaggi, invece, Aristotele avrebbe criticato la dottrina platonica delle idee (per esempio nel libro II del dialogo *Sulla filosofia* o nel libro A della *Metafisica*, dove però presenta la dottrina delle idee usando ancora la prima persona plurale, e quindi si colloca, secondo Jaeger, tra coloro che l'hanno sostenuta), ma l'avrebbe sostituita con una dottrina che pone ugualmente una realtà trascendente, cioè Dio, concepito come motore immobile. Insomma Aristotele avrebbe sostituito ad una metafisica trascendentistica – quella del suo maestro, da lui inizialmente condivisa – un'altra metafisica ugualmente trascendentistica, anzi teologica.

Infine nel periodo dell'insegnamento nel Liceo, secondo Jaeger, Aristotele si sarebbe dedicato prevalentemente alla ricerca scientifica, biologica in particolare, della quale sarebbero documento opere come la *Historia animalium*, il *De partibus animalium* e il *De generatione animalium*, ed avrebbe elaborato una metafisica della realtà sensibile, tutta incentrata sul concetto di sostanza come composto di materia e forma, potenza ed atto. Tuttavia, secondo Jaeger, in questo terzo pe-

[46] Cfr. Wilamowitz, *op. cit.*, vol. I, p. 334.

riodo Aristotele non avrebbe rinnegato la metafisica teologica del periodo di mezzo, bensì avrebbe cercato di conciliarla con la metafisica della realtà sensibile elaborata sulla base delle ricerche biologiche. Documenti di questo tentativo di conciliazione sarebbero i libri della *Metafisica*, che propongono la concezione della filosofia prima come scienza dell'essere in quanto essere (comprendente sia la realtà sensibile che quella soprasensibile), cioè non più come teologia, bensì come ontologia[47].

Tale tentativo compiuto da Aristotele però, secondo Jaeger, sarebbe fallito, per l'impossibilità intrinseca di conciliare teologia e ricerca empirica, speculazione religiosa e scienza, fede platonica e pensiero analitico[48]. Il segno più manifesto di tale fallimento sarebbe la contraddizione contenuta, secondo Jaeger, in un passo del libro E della *Metafisica*, dove Aristotele afferma che la scienza esposta in tale opera è «universale perché prima» (1026 a 23-32), cioè tratta dell'essere in quanto essere ed insieme dell'essere immobile, è ontologia ed insieme teologia[49]. Insomma per Jaeger ontologia e teologia non possono essere una stessa scienza.

È evidente, in questa conclusione, il prevalere nell'analisi di Jaeger, che pure era essenzialmente un filologo, di un punto di vista filosofico, precisamente il punto di vista kantiano, secondo il quale del divino non è possibile conoscenza razionale e quindi l'unica metafisica possibile è l'accertamento delle condizioni *a priori* della conoscenza scientifica, cioè l'analogo moderno di quella che in Aristotele era l'ontologia, più precisamente l'analisi della sostanza sensibile[50]. La contrapposizione, in Aristotele, fra teologia e ontologia, che Jaeger interpretò come fasi successive di un'evoluzione di pensiero,

[47] Che questa sia la vera tesi di Jaeger, non quella di un semplice passaggio di Aristotele dall'idealismo all'empirismo, è stato visto bene da M. Vegetti, *L'Aristotele redento di W. Jaeger*, in «Il Pensiero», XVII (1972), pp. 7-50.

[48] Cfr. Jaeger, *Aristoteles* cit.; trad. it. cit., pp. 514-518.

[49] Ivi, pp. 292-293.

[50] Il richiamo a Kant è esplicito in Jaeger, *Aristoteles* cit.; trad. it. cit., p. 518. Ho cercato di illustrare il punto di vista filosofico che sta alla base dell'interpretazione di Jaeger nel mio libro *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 37-43, dove ho anche messo in luce l'influenza esercitata a questo proposito su Jaeger dall'articolo del neokantiano P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, in «Philosophische Monatshefte», XXIV (1888), pp. 37-65 e 540-574, la cui traduzione italiana, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995, costituisce ora un volume.

è dunque il frutto di una particolare interpretazione filosofica, non del metodo storico-genetico.

Ma l'intero edificio dell'evoluzione aristotelica, costruito da Jaeger, è stato smantellato, soprattutto ad opera delle ricerche di Düring e di Owen, i quali hanno mostrato come Aristotele non abbia mai aderito alla dottrina delle idee ed anzi l'abbia criticata sin dal periodo accademico. Questo fatto non è incompatibile con l'amicizia nei confronti di Platone, anzi con una specie di venerazione che Aristotele nutrì per il maestro. Abbiamo già visto che a questo sono probabilmente rivolte le espressioni dell'elegia a Eudemo, ma è divenuto persino proverbiale il passo dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele, accingendosi proprio a criticare la dottrina delle idee, dichiara che tale impresa è sgradevole, perché le idee sono state introdotte da «amici» (I 4, 1096 a 11-13).

Per quanto riguarda i frammenti dell'*Eudemo* e del *Protreptico*, infatti, anzitutto c'è da dire che essi sono testimonianze di autori neoplatonici, rispettivamente Proclo e Giamblico, i quali erano notoriamente interessati a conciliare Aristotele con Platone. Più particolarmente, le espressioni dell'*Eudemo* sembrano essere modi di dire convenzionali, che alludono genericamente a un aldilà, giustificati dall'intento consolatorio del dialogo (scritto da Aristotele in seguito alla morte dell'amico Eudemo di Cipro), mentre quelle del *Protreptico* si spiegano in riferimento all'ordine della natura, ampiamente illustrato nell'opera, senza bisogno di ammettere la dottrina delle idee. Inoltre è probabile che risalgano al periodo accademico anche il dialogo *Sulla filosofia*, che per il fatto di ignorare la teoria fisica dell'ordine naturale appare meno maturo del *Protreptico*, e soprattutto un trattato, perduto, *Sulle idee*, del quale ci ha conservato preziosi frammenti Alessandro di Afrodisia, dove la dottrina delle idee è criticata con gli stessi argomenti che saranno poi ripresi nel libro A della *Metafisica*[51].

Nonostante questo rifiuto, ormai generalizzato, dell'evoluzione di

[51] Di I. Düring si veda soprattutto la monografia *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Universitätsverlag, Heidelberg 1966, trad. it. a cura di P. Donini, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976. Di G.E.L. Owen si veda la raccolta *Logic, Science and Dialectic*, a cura di M.C. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1986. Su questa stessa linea si colloca il più recente studio sull'argomento, cioè G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford 1993.

Aristotele[52], il metodo storico-genetico introdotto da Jaeger resta del tutto valido, perché ci permette di entrare nella filosofia di Aristotele a partire dalla sua effettiva genesi, che si determinò in rapporto a Platone e agli altri Accademici. Questa può essere ricostruita sulla base degli scritti del periodo accademico, che sono alcuni dialoghi e le parti più antiche dei trattati. Se, infatti, non c'è motivo di credere, come riteneva Jaeger, che tutti i dialoghi, per il solo fatto di essere tali, siano opere giovanili – e in ogni caso essi non furono mai ripudiati da Aristotele, che continuò a citarli in tutte le sue opere[53] – almeno alcuni di essi, per esempio il *Grillo* e l'*Eudemo*, nonché il *Protreptico* (sia esso stato un dialogo o no), in base a indizi esterni (l'occasione della loro composizione) risultano appartenere sicuramente al periodo accademico. Analogamente, non c'è ragione di credere che tutti i trattati conservati siano stati composti nel periodo dell'insegnamento nel Liceo, se non altro perché questo durò solo dodici anni, che sembrano del tutto insufficienti per comporre una così grande mole di scritti.

Secondo un parere ormai molto diffuso tra gli studiosi, appartengono sicuramente al periodo accademico, oltre ai tre scritti perduti già citati, il dialogo *Sulla filosofia*, i trattati perduti *Sulle idee* e *Sul bene* (che esponeva il contenuto delle lezioni, o delle discussioni, orali di Platone sui princìpi delle idee e quindi di tutte le cose), e, fra i trattati conservati, i *Topici* e gli *Elenchi sofistici* (o almeno i libri più antichi dei *Topici*, cioè II-VII), le *Categorie* e forse i libri più antichi della *Fisica* (I) e della *Metafisica* (nell'ordine: N, Λ, A)[54].

Dal *Grillo*, scritto in occasione della morte dell'omonimo figlio di Senofonte (362), la quale aveva dato occasione a una serie di encomi (tra cui anche uno di Isocrate) caratterizzati da una retorica in-

[52] Documenti recenti di esso sono anche l'articolo citato di Lachtermann, nonché J. Barnes, *Life and Work*, in Id. (a cura di), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp 1-27. Alcuni contributi favorevoli ad ammettere un'evoluzione del pensiero di Aristotele si trovano invece in W. Wians (a cura di), *Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects*, Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland) 1996.

[53] Ciò è stato giustamente osservato da Gigon (Aristotelis *Opera*, coll. Gigon, vol. III cit., pp. 225 e 231), e da A.P. Bos, *Cosmic and Meta-cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Brill, Leiden 1989; trad. it. di E. Peroli, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.

[54] Per la documentazione di queste affermazioni devo rinviare al mio libro *Aristotele* cit., pp. 173-240.

tesa come mozione degli affetti, risulta che Aristotele già a ventidue anni si occupava di retorica, negando che quella insegnata da Isocrate fosse una vera e propria arte, e difendendo presumibilmente una retorica strettamente legata alla dialettica, cioè di carattere più argomentativo che affettivo, come quella proposta da Platone nel *Fedro*[55]. Questo interesse giovanile di Aristotele per la retorica è poi confermato, come abbiamo visto, dalla testimonianza di Filodemo, secondo cui egli avrebbe tenuto un insegnamento di questa disciplina in polemica con Isocrate.

D'altra parte, da un frammento dell'*Eudemo* risulta che all'epoca della composizione di questo dialogo (354) Aristotele era già in possesso della dottrina delle categorie, perché confutava l'identificazione pitagorica dell'anima con l'armonia, sostenendo che l'armonia ha un contrario, cioè la disarmonia, mentre l'anima non ne ha, perché è sostanza (fr. 7 Ross). Infatti nelle *Categorie* Aristotele afferma che la sostanza si distingue dalle altre categorie, cioè la quantità, la qualità e la relazione, ecc., proprio per il fatto di non avere contrario e di potere perciò accogliere in sé entrambi i contrari[56]. Ora, il legame tra l'interesse per la retorica, attestato dal *Grillo* e da Filodemo, e la dottrina delle categorie, attestata dall'*Eudemo*, è costituito dallo studio della dialettica. La retorica infatti, in particolare quella raccomandata da Platone nel *Fedro* e poi teorizzata da Aristotele nel trattato intitolato appunto *Retorica*, è del tutto analoga alla dialettica, cioè si serve di argomentazioni analoghe a quelle dialettiche (entimemi ed esempi, analoghi alle deduzioni e alle induzioni), con la sola differenza che è costituita da monologhi rivolti a un uditorio silenzioso piuttosto che da discussioni fatte di domande e risposte fra due interlocutori[57].

E la dialettica, sia per Platone che per Aristotele, è anzitutto arte dell'unificazione e della divisione, cioè tecnica del raggruppare e dividere i concetti per genere e specie, al fine di pervenire alla loro definizione. Per esempio uomo, cavallo e cane sono specie del genere animale, e per definire l'uomo si deve indicare il genere di cui è specie, cioè animale, e la differenza che lo distingue dalle altre specie dello stesso genere, per esempio bipede implume. Ciò è attestato dai cosiddetti dialoghi dialettici di Platone, quali il *Fedro*, il *Sofista*, il

[55] Cfr. Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* cit., vol. I, pp. 420-434.
[56] *Cat.* 5, 3 b 24-25, 4 a 10-11.
[57] Cfr. Plat. *Phaedr.* 265 D-269 D; Aristot. *Rhet.* I 1-2.

Politico e il *Filebo*, che concepiscono la filosofia come dialettica e la dialettica come arte del riunire e del dividere per generi, e poi dai *Topici* di Aristotele, che sono il trattato dedicato alla dialettica, ma che soprattutto nei libri centrali (II-VII), probabilmente anche i più antichi, insegnano essenzialmente a dividere i concetti, cioè a stabilire che cosa essi hanno di identico (il genere) e che cosa essi hanno di diverso (la differenza specifica).

Ebbene, proprio per mezzo della divisione per genere e specie si giunge a classificare tutti i concetti in dieci sommi generi, le cosiddette «categorie», il cui elenco completo si trova sia nei *Topici* che nelle *Categorie*. La classificazione delle categorie, cioè dei predicati generalissimi, esposta nei *Topici*, sembra elencare le risposte più generali alla domanda «che cos'è?», cioè alla domanda della definizione, formulata a proposito di qualsiasi possibile predicato. Essa individua così una categoria, cioè un genere, di predicati i quali dicono semplicemente qual è l'essenza di un oggetto, per esempio uomo, poi una categoria di predicati i quali dicono le sue qualità, per esempio bianco, poi una di predicati che dicono le sue quantità, per esempio alto tre cubiti, ecc. La lista dei *Topici* comprende le seguenti dieci categorie: essenza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, stare, avere, fare, patire[58].

La stessa lista si trova nelle *Categorie*, dove essa sembra ottenuta mediante la classificazione delle risposte più generali a tutte le domande che si possono formulare a proposito di un medesimo individuo, per esempio Socrate, cioè che cos'è, che qualità ha, che quantità ha, in quale relazione sta con qualcosa, dov'è, quando è, ecc.[59]. Qui però Aristotele fa un'osservazione importante, ossia nota che il singolo individuo, per esempio Socrate o Callia, può avere tutti i predicati di qualsiasi categoria, sia quelli che dicono più particolarmente che cos'è, per esempio uomo, sia quelli che lo dicono più in generale, per esempio animale, sia quelli che dicono che qualità ha, o che quantità ha, o in che relazione sta; ma esso non può essere mai predicato di nulla, né può inerire ad alcunché come sua qualità, o quantità, o relazione ad altro. Non solo, ma tutti i predicati, sia quelli che indicano che cos'è un individuo, sia quelli che indicano che qualità, o quantità ha, non possono sussistere se non sussiste l'individuo che

[58] *Top.* I 9, 103 b 21-23.
[59] *Cat.* 4, 1 b 25-27.

funge da loro soggetto, mentre questo può sussistere anche se non ha qualcuno di tali predicati, o se li cambia.

Per questa ragione Aristotele chiama il soggetto individuale, per esempio un certo uomo, «sostanza prima», e i predicati che dicono che cosa esso è, cioè la sua specie, per esempio uomo, e il suo genere, per esempio animale, «sostanze seconde», mentre tutti gli altri predicati, cioè quelli che dicono le sue qualità, o quantità, ecc. sono «accidenti»[60]. Questa dottrina è in parte uno sviluppo di dottrine accademiche: Platone, infatti, più volte aveva distinto tutte le idee in «realtà per sé» e «realtà relative a qualcosa»[61], e questa distinzione era stata ripresa anche dalle cosiddette *Divisioni Aristoteliche* (un elenco di divisioni fatte all'interno dell'Accademia probabilmente compilato dal giovane Aristotele), nonché da Senocrate, successore di Speusippo nella direzione dell'Accademia e più vicino a Platone dello stesso Speusippo[62]. Essa prelude in qualche modo alla distinzione fatta da Aristotele tra le sostanze, sia prime che seconde, e gli accidenti (di cui i «relativi» sono un caso).

Ma la scoperta di Aristotele, non contenuta nella distinzione accademica, fu il primato della sostanza individuale. Ebbene, questa scoperta è già presente, come abbiamo visto, nell'*Eudemo*, perché in esso l'anima viene presentata quale sostanza, in quanto non avente contrario. Ora è proprio in virtù di questa dottrina che Aristotele fu costretto a rifiutare la dottrina delle idee. Non è possibile perciò sostenere, con Jaeger, che nell'*Eudemo* Aristotele professava tanto la dottrina platonica delle idee quanto la sua dottrina originale delle categorie, ripresa poi nel trattato omonimo[63], poiché queste due dottrine sono fra loro incompatibili. Le idee sostenute da Platone, infatti, almeno nell'interpretazione che ne diede Aristotele, erano realtà separate, cioè indipendenti, dagli individui sensibili, e quindi, nel linguaggio aristotelico, erano sostanze; ma esse erano al tempo stesso realtà universali, mentre per la dottrina aristotelica delle categorie le sostanze in senso proprio, cioè le sostanze prime, possono essere solo individui.

[60] *Cat.* 5, 2 a 11-19.

[61] Plat. *Parm.* 133 C; *Soph.* 255 C; *Phil.* 53 D.

[62] Cfr. *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae*, a cura di H. Mutschmann, Teubner, Leipzig 1907, n. 67; trad. it. di C. Rossitto, col titolo: Aristotele *et al.*, *Divisioni*, Antenore, Padova 1984; Xenocr., fr. 95 Isnardi (Senocrate-Ermodoro, *Frammenti*, a cura di M. Isnardi Parente, Bibliopolis, Napoli 1982).

[63] Jaeger, *Aristoteles* cit.; trad. it. cit., pp. 57-61.

Perciò è del tutto verosimile che Aristotele abbia criticato la dottrina delle idee già nel periodo accademico e di questa sua critica probabilmente è documento il trattato perduto *Sulle idee*, di cui Alessandro di Afrodisia si servì per commentare la critica alle idee formulata nel libro A della *Metafisica*. Tale trattato dovette essere infatti l'espressione dell'intervento di Aristotele in un dibattito più generale sulla dottrina delle idee, svoltosi nell'Accademia probabilmente in seguito alla pubblicazione del *Parmenide*, dialogo nel quale, come è noto, Platone avanzava tutta una serie di critiche alla propria dottrina. Altri interventi dovettero essere compiuti da Eudosso, che propose di concepire le idee come mescolate alle realtà sensibili, da Speusippo, che propose di abbandonare le idee e di sostituirle con i numeri matematici, e da Senocrate, che propose di identificare le idee di Platone con i numeri matematici di Speusippo.

Come si apprende infatti dai frammenti del trattato *Sulle idee*, in esso Aristotele anzitutto osservava che gli argomenti usati da Platone e dagli Accademici (Senocrate) per dimostrare l'esistenza delle idee – per esempio il fatto che esista un predicato unico e identico per molti individui, o che le scienze abbiano sempre per oggetto realtà universali – dimostrano semplicemente l'esistenza di predicati universali, non l'esistenza di vere e proprie idee, cioè di realtà separate ed eterne (fr. 3 Ross). Poi Aristotele osservava che gli argomenti «più rigorosi» in favore delle idee, per esempio il fatto che l'«uguale» non si trovi in nessuna realtà sensibile (argomento impiegato da Platone nel *Fedone*), portano ad ammettere idee anche di relazioni, quale è appunto l'uguale, quindi vanno contro la distinzione accademica tra «realtà per se stesse» e «realtà relative ad altro», la quale non consente che una realtà esistente per se stessa, quale è l'idea, in quanto separata, sia anche relativa ad altro (ivi).

Ed anche gli argomenti che ponevano idee non di relazioni, come l'uguale, ma di sostanze, come l'uomo, vanno incontro – osservava sempre Aristotele – a una difficoltà insuperabile, già segnalata da Platone nel *Parmenide*[64] e applicata da Aristotele nel trattato *Sulle idee* all'idea di uomo: la difficoltà del processo all'infinito, chiamata ora argomento del «terzo uomo». Se, infatti, per spiegare il fatto che molti uomini sensibili hanno in comune il predicato «uomo», si deve ammettere un'idea dell'uomo, come vuole la dottrina delle idee, al-

[64] Cfr. Plat. *Parm.* 132 A, dove l'argomento è applicato al predicato «grande».

lora, per spiegare il fatto che anche l'idea dell'uomo ha in comune il predicato «uomo» con gli uomini sensibili, si dovrà ammettere un terzo uomo, e così via all'infinito (fr. 4 Ross). L'argomento suppone la cosiddetta autopredicazione delle idee, cioè la possibilità che anche l'idea di uomo possa essere soggetto del predicato «uomo». Questo è appunto, secondo Aristotele, l'errore compiuto dalla dottrina delle idee, cioè quello di credere che dei semplici predicati, quali sono per Aristotele gli universali, possano essere anche soggetti, cioè possano essere sostanze. Ma ciò è contrario alla dottrina delle categorie, secondo la quale, come abbiamo visto, la sostanza vera e propria, cioè la sostanza prima, è un soggetto che non può mai essere anche un predicato, quindi è una realtà individuale e non universale.

Infine nel trattato *Sulle idee* Aristotele accusava i sostenitori delle idee di distruggere, con questa dottrina, ciò a cui essi tenevano più ancora che alle idee, cioè i princìpi delle stesse idee (ivi). Per comprendere questo accenno bisogna ricordare che lo stesso Aristotele scrisse un trattato *Sul bene*, purtroppo anch'esso perduto, ma ugualmente usato da Alessandro di Afrodisia per commentare il I libro della *Metafisica*, nel quale egli esponeva la dottrina dei princìpi insegnata oralmente da Platone nell'Accademia. Dai frammenti di questo trattato risulta che Platone, dopo avere formulato la dottrina delle idee, avrebbe ricondotto, o identificato, le idee con dei numeri, diversi da quelli matematici, i cosiddetti numeri ideali, ed avrebbe individuato i princìpi di questi numeri ideali, e quindi anche delle idee, nonché delle realtà sensibili che dalle idee dipendono, nell'Uno, inteso come principio di unità e di bene, cioè di ordine, e nella Diade indefinita, o grande-piccolo, intesa come principio di molteplicità e di male, cioè di disordine (*Sul bene*, fr. 2 Ross)[65].

Nel trattato *Sulle idee* Aristotele osserva che questa dottrina è incompatibile con quella delle idee, perché in base alla dottrina delle idee bisognerebbe ammettere un'idea anche della Diade, la quale dovrebbe precedere la Diade indefinita, e pertanto quest'ultima non sarebbe più un principio. Ma in altre sue opere, presumibilmente gio-

[65] Su questo tema esiste una letteratura sterminata. Qui non interessa stabilire se Platone professò veramente questa dottrina, ma è fuori di dubbio che Aristotele gliela attribuì e che lo stesso Aristotele la criticò. Il mio studio più recente sull'argomento è il saggio su *Le dottrine platoniche non scritte «Intorno al bene» nelle testimonianze di Aristotele*, in G. Reale (a cura di), *Verso una nuova immagine di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 251-294.

vanili, egli sviluppa una serie di critiche ben più profonde, le quali rivelano come da un lato Aristotele accogliesse l'esigenza platonica di trovare dei princìpi di tutte le cose, cioè concepisse anch'egli la filosofia come scienza dei princìpi, ovvero delle cause prime, ma dall'altro si rifiutasse di concepire i princìpi nel modo in cui li aveva concepiti Platone. Del resto la suddetta esigenza fu accolta da tutti gli scolari di Platone: Speusippo addirittura sostituì, come abbiamo visto, le idee con i numeri matematici e pose come princìpi di tutte le cose i princìpi di questi, cioè l'uno e il molteplice; Senocrate identificò le idee con i numeri matematici e pose come princìpi di queste idee-numeri gli stessi princìpi posti da Platone, cioè l'Uno e la Diade indefinita.

Il documento più antico della critica aristotelica alle dottrine accademiche dei princìpi, sia a quella di Platone che a quelle di Speusippo e Senocrate, è probabilmente il libro N della *Metafisica*, dove Aristotele osserva che i due princìpi posti dagli Accademici sono contrari, ma i contrari non possono sussistere da soli, bensì presuppongono un terzo principio, che egli chiama «sostrato»[66]. Anche in questa critica gioca, come si vede, la dottrina delle categorie: i contrari infatti, per Aristotele, sono predicati, mentre il sostrato è soggetto. Inoltre Aristotele osserva che non possono esserci due princìpi identici per tutte le cose, quali l'Uno e la Diade, o l'essere e il non-essere (che Aristotele considera equivalenti ai primi), perché l'essere e il non-essere si dicono in tanti sensi quante sono le categorie, e le cose appartengono a generi diversi e irriducibili tra loro, le categorie appunto, ciascuno dei quali dovrà avere dei propri princìpi[67]. Più in generale Aristotele poi critica la riduzione delle idee a numeri e la matematizzazione dell'intera realtà che da ciò consegue.

Le stesse critiche sono riprese da Aristotele nel libro I della *Fisica*, dove, dopo avere ugualmente ribadito, contro gli eleati, che l'essere è una molteplicità irriducibile di generi[68], si mostra, a proposito del divenire, che esso non può avere come princìpi soltanto i contrari, ma è necessario un sostrato, il quale passi da un contrario all'altro. I due contrari qui vengono intesi rispettivamente come «privazione» e «forma», mentre il sostrato viene inteso come «materia», ma si precisa che questi tre princìpi non sono gli stessi per tutte le cose, bensì

[66] *Metaph.* N 1.
[67] *Metaph.* N 2.
[68] *Phys.* I 2-3.

ciascuna cosa ha la sua privazione, la sua forma e la sua materia[69]. Infine nel libro Λ della *Metafisica*, che probabilmente risale alla stessa epoca del libro N della stessa opera e del I della *Fisica*, Aristotele mostra che, oltre ai princìpi suddetti, i quali sono princìpi interni alle cose che divengono, è necessario anche un principio esterno, cioè la causa motrice[70], la quale, nel caso di un movimento eterno, quale è quello dei cieli, dovrà essere un motore immobile[71].

In tal modo, attraverso la critica alla dottrina platonica delle idee e alle dottrine accademiche dei princìpi, si è già delineata gran parte della filosofia di Aristotele, sia nell'ambito della dialettica, che in quello della fisica e di quella che poi sarà chiamata «filosofia prima», cioè la metafisica. I successivi sviluppi del pensiero di Aristotele, in questi settori, saranno infatti la dottrina delle quattro cause, esposta nel libro II della *Fisica*, e la critica, sulla base di questa, a tutte le filosofie precedenti, condotta nel libro A della *Metafisica*.

Naturalmente durante il periodo accademico Aristotele non fu soltanto critico di Platone. I frammenti degli scritti sicuramente risalenti ad esso attestano infatti la sua adesione a tutta una serie di dottrine tipicamente platoniche, alcune delle quali furono mantenute da lui anche nelle opere più mature, mentre altre vennero abbandonate. Nell'*Eudemo*, ad esempio, egli affermò chiaramente l'immortalità dell'anima (fr. 3 Ross), anche se probabilmente si riferiva soltanto all'anima intellettiva (fr. 2 Ross), il che sembrerebbe essere in continuità col posteriore trattato *De anima*, qualora si interpreti la posizione di quest'ultimo nello stesso senso. Un sapore più decisamente platonico ha invece l'affermazione che la vita dopo la morte sarebbe preferibile a quella vissuta in questo mondo (fr. 6 Ross), ma essa può dipendere dall'intento fondamentalmente consolatorio del dialogo[72].

Nel dialogo *Sulla filosofia*, dove pure sono criticate sia la dottrina delle idee che quella delle idee-numeri, è contenuta una dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dall'ordine cosmico (fr. 13 Ross), che nell'impianto scenografico ricorda da vicino il famoso paragone

[69] *Phys.* I 4-9.

[70] *Metaph.* Λ 1-5.

[71] *Metaph.* Λ 6-10.

[72] Ho cercato di argomentare questa interpretazione nel libro *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962. Essa è stata sostanzialmente confermata da B. Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, de la Philosophie, Protreptique)*, Vrin, Paris 1981.

della caverna istituito da Platone nella *Repubblica* e presenta molte affinità con la teologia del *Timeo*. Di tale dimostrazione viene poi fornita anche una versione argomentata in forma rigorosamente dialettica (fr. 17 Ross), che anticipa invece il discorso sui princìpi contenuto nel libro I della *Fisica*. Nello stesso dialogo è professata l'animazione degli astri (fr. 21 Ross), che è perfettamente in linea col *Timeo* e le *Leggi* di Platone, ma al tempo stesso è violentemente criticata la generazione del mondo sostenuta nel *Timeo*, alla quale viene sostituita l'affermazione recisa della sua eternità (frr. 18-20 Ross), che sarà una delle caratteristiche distintive della più matura cosmologia aristotelica.

Sempre nello stesso dialogo, stando ad una serie di controverse testimonianze di Cicerone, si ha l'impressione che fossero già contenute la concezione del Dio supremo come motore immobile del cielo e come puro pensiero (fr. 26 Ross), che si ritroverà poi nel libro Λ della *Metafisica*, nonché la dottrina secondo cui il cielo e gli astri sono fatti di un quinto elemento, chiamato etere (fr. 21 Ross), che tornerà nel *De caelo*, ed una strana tesi, secondo cui anche l'anima sarebbe composta di etere (fr. 27 Ross), la quale sembra del tutto incompatibile con la concezione dell'anima come sostanza immateriale professata nell'*Eudemo* e perciò richiede di essere interpretata diversamente[73].

Nel *Protreptico*, infine, Aristotele avrebbe già dato prova di grande abilità dialettica, sviluppando il famoso argomento per confutazione, secondo cui, sia che si debba filosofare, sia che non si debba filosofare, si deve in ogni caso filosofare, perché anche per dimostrare che non si deve filosofare, è necessario in qualche modo filosofare (fr. 2 Ross). Egli avrebbe inoltre professato una concezione della filosofia come comprendente due parti, l'una concernente «la natura e la rimanente verità», l'altra concernente «le cose giuste e convenienti» (fr. 5 Ross): questa dottrina anticipa la divisione più matura della filosofia in teoretica e pratica, ma insieme rivela che la filosofia teoretica, nel periodo accademico, non era ancora divisa in fisica e filosofia prima.

Sempre nel *Protreptico* Aristotele avrebbe professato un'antropologia non molto diversa da quella rintracciabile poi nelle *Etiche*, se-

[73] Cfr. P. Moraux, *s.v. Quinta essentia*, in A. Pauly, G. Wissowa, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, XXIV, 2 (47. Halbbd.), Druckenmüller, Stuttgart 1963, coll. 1171-1263 e 1430-1432.

condo la quale l'uomo è composto di corpo ed anima, con l'anima in posizione dominante, e l'anima a sua volta è composta di una parte priva di ragione e di una parte dotata di ragione, con quest'ultima in posizione dominante (fr. 6 Ross). Anche la concezione della felicità come attività puramente teoretica, cioè come contemplazione delle realtà supreme, presente in quest'opera (fr. 14), è identica a quella che si ritrova nell'*Etica Nicomachea*. Manca invece nel *Protreptico* la distinzione, propria delle *Etiche*, tra la saggezza pratica (*phronesis*) e la sapienza vera e propria (*sophia*), le quali sembrano coincidere.

Nella stessa opera giovanile si troverebbe una visione teleologica della natura, non molto diversa da quella professata nella *Fisica* (fr. 11 Ross), comprendente persino quella che probabilmente è la prima formulazione della dottrina della potenza e dell'atto, nonché una teoria dei significati delle parole disposti tra loro secondo un rapporto di anteriorità e posteriorità, che ricorda quella della famosa omonimia relativa presente nel libro Γ della *Metafisica* (fr. 14 Ross). Al tempo stesso Aristotele avrebbe professato una concezione dei rapporti tra filosofia e politica molto più vicina a quella di Platone che a quella esposta da lui stesso nella più matura *Politica* (fr. 13). In tutte queste valutazioni, tuttavia, è d'obbligo il condizionale, poiché i frammenti di cui disponiamo sono tutti tratti da Giamblico, che conosceva le opere più mature di Aristotele e tendeva a conciliarle con quelle di Platone.

Un sapore nettamente platonico ha infine un frammento del *Protreptico* risalente, in ultima analisi, a Cicerone, e perciò più attendibile, in cui l'unione tra l'anima e il corpo è paragonata al supplizio inferto dai pirati etruschi ai loro prigionieri, cioè la morte per congiunzione di un vivo ad un cadavere (fr. 10b Ross). Per questo motivo qualche interprete lo ha considerato un frammento dell'*Eudemo* ed ha cercato di spiegarlo con l'intento consolatorio di quest'ultimo dialogo[74]. Comunque stiano le cose, non è impossibile che nel periodo accademico Aristotele professasse una visione dell'esistenza, a livello di emotività più che di vera e propria dottrina razionale, più vicina al platonismo di quella della sua maturità.

Come si vede, le opere del periodo accademico presentano una mescolanza di dottrine platoniche e di dottrine originali, destinate ad

[74] Cfr. J. Brunschwig, *Aristote et les pyrates Tyrrhéniens (A propos des fragments 60 Rose du «Protreptique»)*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LXXXIX (1963), pp. 171-190.

essere riprese nelle opere posteriori, il che è del tutto naturale. Perciò si può dire che in esse Aristotele è ancora platonico, se si considera la sua concezione generale della filosofia come ricerca dei princìpi, cioè delle cause prime, e l'identificazione di alcuni tra questi princìpi in realtà trascendenti, cioè immobili ed immateriali. Ma questo tipo di platonismo continuerà a caratterizzare tutta la filosofia di Aristotele, anche nelle opere della tarda maturità. Oppure si può dire che nel periodo accademico Aristotele è già un critico del platonismo, se per platonismo si intende la dottrina delle idee separate e le altre dottrine a questa connesse, cioè quella delle idee-numeri e quella della generazione del mondo. Questo è l'unico sviluppo ricostruibile nel pensiero di Aristotele, che non è evoluzione, nel senso di mutamento di posizioni, ma progressiva elaborazione di un pensiero originale a partire dall'analisi e dalla critica al pensiero di Platone e degli altri Accademici.

4. Metodo

Tradizionalmente si è creduto che il metodo proposto da Aristotele per le varie forme di sapere fosse quello deduttivo esposto negli *Analitici secondi*. Rappresentante emblematico di questa opinione può essere considerato Francesco Bacone, il quale, ritenendo il metodo deduttivo, da lui attribuito ad Aristotele, del tutto sterile soprattutto per costruire la nuova scienza della natura, intitolò in alternativa all'*Organon* di Aristotele la sua opera maggiore *Novum Organum*. Solo in tempi recenti la constatazione della manifesta difformità fra il procedimento deduttivo teorizzato negli *Analitici secondi* come struttura logica della scienza e i procedimenti effettivamente praticati da Aristotele nei suoi diversi trattati scientifici ha indotto a cercare altrove la teoria aristotelica del metodo della ricerca scientifica e ad interpretare diversamente l'opera in questione.

Dopo un primo tentativo di considerare gli *Analitici secondi* soltanto come un trattato di didattica, tentativo che ha incontrato numerose critiche, l'opinione prevalente degli studiosi è oggi concorde nel considerare l'opera in questione non come una metodologia della ricerca, bensì come un'indicazione del modo in cui i risultati della ricerca devono essere organizzati e presentati. Specialmente il libro I dell'opera, contenente la famosa teoria della dimostrazione, è considerato come la trattazione del modo in cui il sapere deve essere espo-

sto e reso intelligibile, cioè come l'illustrazione di quello che oggi si chiama un sistema assiomatizzato. Grazie agli *Analitici secondi* anzi Aristotele risulta essere il primo filosofo che ha teorizzato, come struttura dell'autentico sapere, la forma del sistema assiomatizzato, cioè un insieme di teoremi rigorosamente concatenati tra di loro e fondati su alcuni assiomi fondamentali, forma che ha trovato la sua prima grande espressione storica nella geometria euclidea[75].

In ogni caso, all'inizio dell'opera Aristotele, dopo avere affermato che ogni insegnamento ed ogni apprendimento presuppongono sempre una conoscenza precedente, indica due procedimenti fondamentali attraverso cui si costituisce il sapere di tipo discorsivo, cioè la deduzione (*syllogismos*) e l'induzione (*epagoge*), precisando che la prima muove da premesse universali per ricavarne una conclusione particolare, mentre la seconda perviene ad una conoscenza universale partendo dal caso singolo (*An. post.* I 1). A questa coppia di procedimenti corrisponde la celebre distinzione, avanzata negli stessi *Analitici secondi* ma ricorrente in numerose altre opere di Aristotele, tra il muovere dalle cose anteriori, o più note, per natura, cioè dalle conoscenze più universali, ed il muovere dalle cose anteriori, o più note, relativamente a noi, cioè dalle realtà singole conosciute per mezzo della percezione (ivi I 2).

Ebbene, la scienza propriamente detta (*episteme*), che non è il semplice conoscere come stanno le cose, ma anche il capire perché stanno in un certo modo, cioè il conoscerne la causa o spiegazione, e il sapere che non possono stare diversamente, e quindi è un conoscere dotato di necessità, si serve della deduzione, anzi di un tipo speciale di deduzione, detta «dimostrazione» o anche «deduzione scientifica». Questa, secondo Aristotele, si distingue dagli altri tipi di deduzione

[75] La proposta di considerare il libro I degli *Analitici secondi* come un trattato di didattica fu avanzata da J. Barnes, *Aristotle's Theory of Demonstration*, in «Phronesis», XIV (1969), pp. 123-152, ristampato in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle*, I: *Science*, Duckworth, London 1975; trad. it. *La teoria aristotelica della dimostrazione*, in G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Milano 1993. Essa è stata criticata da W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode: Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, W. de Gruyter, Berlin 1974, e M.F. Burnyeat, *Aristotle on Understanding Knowledge*, in E. Berti (a cura di), *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics»*, Antenore, Padova 1981, pp. 97-140. Di conseguenza Barnes ha ritoccato la sua interpretazione, attestandosi su quella che oggi può essere considerata l'opinione prevalente, in Aristotle's *Posterior Analytics*, traduzione con commento di J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 1993² (I ed. 1975), specialmente pp. XVIII-XX.

perché muove da premesse vere, cioè effettivamente conformi alla realtà, anteriori e più note (per natura) rispetto alle conclusioni che ne derivano, e causa di queste, cioè capaci di spiegarle effettivamente. Quando tali premesse sono anche «prime», cioè non dimostrabili a partire da altre, esse si chiamano «princìpi» (ivi I 2).

I princìpi della dimostrazione, prosegue Aristotele, sono proposizioni che attribuiscono un solo predicato ad un solo soggetto, cioè proposizioni in cui la nozione del predicato e quella del soggetto vengono usate con un solo significato; gli attribuiscono tale predicato universalmente, cioè riferendosi a tutti gli enti compresi nella nozione del soggetto (tutti gli enti della stessa specie); e glielo attribuiscono necessariamente, cioè come predicato effettivamente contenuto nella nozione, ovvero nell'essenza, del soggetto, e detto perciò predicato «per sé» (ivi 2 e 4-6). Di conseguenza i princìpi della dimostrazione devono essere «propri», cioè appropriati ad un certo soggetto, che forma l'oggetto di una determinata scienza, per esempio i numeri nel caso dell'aritmetica o le grandezze nel caso della geometria.

Tali princìpi propri comprendono, secondo Aristotele, sia le proposizioni che assumono l'esistenza dell'oggetto, dette «ipotesi», sia quelle che ne esprimono l'essenza, dette «definizioni». Poiché l'assunzione dell'esistenza dell'oggetto rimane sottintesa dalla dimostrazione, la dimostrazione vera e propria consiste dunque nel dedurre dalla definizione di un oggetto, per esempio di triangolo, le proprietà che gli appartengono universalmente e necessariamente, cioè «per sé», quali ad esempio il possedere angoli la cui somma è uguale a due retti. Il carattere proprio dei princìpi di una scienza fa sì che la dimostrazione non possa passare da un genere all'altro, cioè debba svolgersi sempre all'interno di uno stesso genere di oggetti, attribuendo ad essi proprietà la cui nozione sia compresa nello stesso genere in cui è compresa la nozione dell'oggetto (per esempio attribuendo ai numeri proprietà numeriche, quali il pari e il dispari, ed alle figure proprietà delle figure, quali il retto e il curvo) (ivi 7-9).

Conseguenza di ciò è il fatto che le diverse scienze non possono avere tutte gli stessi princìpi: se infatti gli oggetti di cui le scienze si occupano appartengono a generi diversi – il che per Aristotele è fuori discussione, perché non esiste un genere unico comprendente tutti gli altri –, i princìpi propri a tali oggetti saranno necessariamente diversi (ivi 32). Ciò significa che le scienze sono necessariamente molte e irriducibili tra loro, e che non esiste una scienza unica, comprendente

in sé tutte le altre. Solo la dialettica, afferma Aristotele, comunica con tutte le scienze, perché si occupa di tutti gli oggetti, ma essa, come vedremo, non è una scienza (ivi 7 e 11). È evidente in questa dottrina l'atteggiamento critico nei confronti di Platone, il quale ammetteva una scienza sinottica, la dialettica appunto, consistente nella conoscenza dei princìpi di tutte le cose.

Oltre ai princìpi propri, osserva tuttavia Aristotele, ogni scienza si serve anche di princìpi comuni, detti «assiomi» (cioè proposizioni degne di essere ammesse per la loro intrinseca evidenza). Questi possono essere comuni a tutte le scienze o comuni soltanto ad alcune. Comuni soltanto ad alcune scienze sono princìpi quali, ad esempio, «sottraendo uguali da uguali si ottengono uguali», che vale per tutte le scienze aventi a che fare con quantità. Comuni a tutte le scienze, anzi a qualsiasi proposizione, sono invece il principio per cui «non è possibile affermare ed al tempo stesso negare un medesimo attributo di un medesimo soggetto», detto poi «principio di non-contraddizione», ed il principio per cui «di un soggetto un qualsiasi attributo deve essere o affermato o negato», detto poi «principio del terzo escluso» (ivi 11).

Questi ultimi due princìpi, precisa Aristotele, normalmente non fungono da premesse nelle dimostrazioni, ma sono regole, leggi che devono essere rispettate da qualsiasi dimostrazione, o proposizione, pena la perdita non solo del suo valore di verità, ma della sua stessa significanza. L'unico caso in cui il principio del terzo escluso viene usato come premessa è la dimostrazione per assurdo, o «dimostrazione all'impossibile», che consiste nel dimostrare una certa conclusione deducendo conseguenze assurde, ovvero impossibili, dalla negazione di essa. Poiché tale negazione risulterà in tal modo falsa, cioè dovrà essere negata, la proposizione di cui essa è negazione, cioè quella che si vuole dimostrare, in base al principio del terzo escluso dovrà essere necessariamente affermata, cioè risulterà dimostrata come vera (ivi 11 e 26).

Altre importanti regole della dimostrazione illustrate da Aristotele negli *Analitici secondi* sono quella per cui da premesse vere si possono dedurre solo conclusioni vere, mentre da premesse false si possono dedurre sia conclusioni false che conclusioni vere. Questa regola fa sì che il cosiddetto procedimento di «analisi», usato dai matematici e consistente nel dimostrare una certa tesi, che non si sa se sia vera o falsa, deducendo da essa conseguenze che già si sanno essere vere, sia

affidabile solo qualora le proposizioni usate in tale deduzione siano «convertibili», cioè tali per cui il soggetto e il predicato possano essere scambiati senza mutare il valore della proposizione stessa, e quindi il processo deduttivo possa essere percorso in entrambe le direzioni senza pericolo che vi entri qualche proposizione falsa (ivi 12).

Un'importante distinzione introdotta nella stessa opera è quella tra la «dimostrazione del perché» e la «dimostrazione del che». La prima consiste nel dimostrare un effetto a partire dalla sua causa, ed è quella normalmente usata nelle scienze matematiche, in cui le cause, cioè i princìpi, sono noti non solo per natura, ma anche relativamente a noi. La seconda, cioè la dimostrazione del che, consiste nel dimostrare una causa, per esempio la vicinanza dei pianeti alla terra, a partire da un suo effetto, per esempio il fatto che i pianeti non sfavillano. Questo secondo tipo di dimostrazione è quello più usato in scienze che hanno a che fare con oggetti sensibili, in cui gli effetti sono, relativamente a noi, più noti delle cause, perché percepibili dai sensi. Da questa distinzione dipende quella tra le scienze non subordinate ad altre, quali ad esempio le matematiche (aritmetica e geometria), che dimostrano a partire dalle cause, e le scienze subordinate ad altre, quali ad esempio l'astronomia, la meccanica, l'ottica e l'acustica, che dimostrano a partire dagli effetti. Queste ultime sono subordinate alle prime, perché le matematiche sanno le cause degli effetti che sono noti alle seconde (ivi 13).

Nel libro II degli *Analitici secondi* Aristotele si occupa essenzialmente della definizione, affermando che essa non può mai essere dimostrata, cioè è un principio proprio (II 3-4). La definizione non può essere dimostrata nemmeno mediante la divisione, procedimento usato soprattutto da Platone e dagli Accademici, perché questa non è in grado di decidere quale, tra due attributi opposti, appartenga necessariamente al soggetto, e dunque è una specie di «deduzione debole» (ivi 5). L'autentica definizione, spiega poi Aristotele, non è quella che spiega semplicemente il significato di un nome (definizione nominale), ma quella che dice che cos'è realmente una cosa (definizione reale). La definizione perciò è una forma di spiegazione, cioè indica la causa per cui una cosa è quello che è (definizione causale), qualunque sia il genere di causa a cui si fa ricorso (ivi 11).

Infine, dopo avere mostrato che la definizione non si ottiene né per dimostrazione né per divisione, nell'ultimo capitolo dell'opera Aristotele si chiede come si perviene alla conoscenza dei princìpi, ed

a questo punto si richiama all'induzione, cioè al procedimento menzionato all'inizio come alternativo ed opposto alla deduzione. Egli nega che la conoscenza dei princìpi, cioè delle definizioni, sia innata, come pretendeva Platone, ed ammette invece che in tutti gli animali sia connaturata solo una «capacità discriminativa» (*dynamis kritike*), che è la percezione (*aisthesis*). Questa, dunque, è il punto di partenza del processo che conduce alla conoscenza dei princìpi, cioè dell'induzione.

Tale processo è descritto da Aristotele nel modo seguente. La percezione ha sempre per oggetto un caso singolo, per esempio un certo uomo («Callia»); tuttavia alcuni animali hanno la capacità di conservare il contenuto della percezione anche quando l'oggetto non è più presente, formandosene in tal modo un «ricordo» (*mneme*). Dal ricordo spesso rinnovato dello stesso oggetto nasce poi l'«esperienza» (*empeiria*), cioè una conoscenza tale che colui che la possiede può essere considerato «esperto» dell'oggetto in questione. Ma l'esperienza, presentando molti ricordi dello stesso oggetto, ovvero molti oggetti della stessa specie (per esempio molti uomini), consente ad alcuni animali, cioè a quelli dotati di intelletto, di cogliere una caratteristica (*diaphora*) comune a tutti questi oggetti (per esempio, nel caso degli uomini, il fatto di essere animali bipedi, o animali dotati di parola), e di formarsene in tal modo una nozione (*logos*), la quale non ha più per oggetto il caso singolo, bensì l'universale, ossia ciò che è identico (uno) in tutti (Aristotele dice: «l'uomo, non già l'uomo Callia»). Si è giunti così alla definizione, la quale nel caso dell'uomo dice appunto che esso è animale bipede, o animale dotato di parola (cioè razionale) (ivi 19).

La facoltà che permette di cogliere la definizione, e quindi la facoltà dei princìpi, o la conoscenza dei princìpi, vale a dire lo stato in cui l'anima si trova quando ha colto i princìpi, è chiamata da Aristotele «intelligenza» (*nous*), ed è da lui considerata una conoscenza superiore alla stessa scienza, anzi è chiamata «principio della scienza», proprio perché ha per oggetto i princìpi di questa. Essa non è una forma di intuizione, cioè di conoscenza immediata, come molti credono, ma è il risultato, come abbiamo visto, dell'induzione, cioè di un procedimento complesso, che sale gradualmente dalla percezione del caso singolo alla conoscenza dell'universale[76].

[76] Sul significato dell'intelligenza in Aristotele si veda: L.A. Kosman, *Under-*

Quanto all'induzione, bisogna tenere presente che Aristotele ne indica vari tipi, tutti accomunati dal fatto di essere procedimenti che vanno da casi particolari a conclusioni universali. Un tipo di induzione, ad esempio, è il sillogismo induttivo, di cui egli parla negli *Analitici primi* (II 23), ed anche in un altro capitolo degli *Analitici secondi* (I 18). Questo è una specie di deduzione rovesciata e consiste nell'inferire da premesse basate su molte osservazioni particolari una conclusione universale: per esempio nell'inferire dalle premesse che l'uomo, il cavallo e il mulo sono animali senza bile, e che l'uomo, il cavallo e il mulo sono longevi, la conclusione che tutti gli animali senza bile sono longevi. È evidente che questo tipo di induzione non conduce alla scoperta della definizione, ma può aiutare nella scoperta di alcune proprietà.

Un altro tipo di induzione è quello di cui Aristotele tratta nei *Topici*, dove a proposito delle argomentazioni dialettiche, egli fa ugualmente una distinzione tra induzione e deduzione (*Top.* I 12), e considera l'induzione come il procedimento per mezzo del quale si giunge a stabilire le premesse dell'argomentazione (*Top.* VIII 1). Benché qualche autorevole interprete abbia contrapposto tra loro tutti questi tipi di induzione, sostenendo che quella di cui si parla in *An. post.* II 19 ha un carattere intuitivo, mentre le altre hanno un carattere discorsivo, si ha l'impressione che per Aristotele l'induzione sia sempre un procedimento discorsivo, cioè una forma di mediazione, che passa da molti casi singoli ad un'unica conclusione universale, e che non ci sia differenza tra l'induzione degli *Analitici secondi*, che porta alla scoperta dei princìpi, e quella dei *Topici*. Una delle prestazioni della dialettica, infatti, come vedremo subito, è appunto quella di aiutare nella scoperta dei princìpi delle scienze[77].

Veniamo così, finalmente, all'illustrazione di quello che per Ari-

standing, Explanation and Insight in the «Posterior Analytics», in E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos, R.M. Rorty (a cura di), *Exegesis and Argument*, Van Gorcum, Assen 1973, pp. 376-390; J.H. Lesher, *The Meaning of «Nous» in the «Posterior Analytics»*, in «Phronesis», XVIII (1973), pp. 44-68; Ch. Kahn, *The Role of «Nous» in the Cognition of First Principles in «Posterior Analytics» II 19*, in Berti (a cura di), *Aristotle on Science* cit., pp. 385-416.

[77] L'interpretazione in questione è quella di K. von Fritz, *Die «Epagoge» bei Aristoteles*, in «Sitzungs-Berichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse», 1964, 5, ristampato in Id., *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, W. de Gruyter, Berlin 1971, pp. 623-676. Di opinione diversa è H. Zagal Arreguin, *Retorica, inducción y ciencia en Aristoteles. La teoria de la epagôgê*, Universidad Panamericana, Ciudad de México 1993.

stotele è il vero metodo della ricerca, cioè la via attraverso la quale si perviene alla conoscenza, in particolare alla scoperta della definizione, che è il principio della scienza propriamente detta, cioè dell'esposizione sistematica. La tesi affermatasi ormai da alcuni decenni tra gli studiosi è che questo metodo sia precisamente la dialettica, cioè la tecnica della discussione, illustrata da Aristotele nei *Topici* e negli *Elenchi sofistici*[78]. All'inizio del primo di questi trattati, che è anche il più esteso dell'*Organon*, perché comprende otto libri, Aristotele ne definisce l'oggetto, cioè appunto la dialettica, come «un metodo per mezzo del quale potremo argomentare intorno ad ogni problema proposto a partire da premesse endossali e, se dovremo rendere conto noi di una tesi, non diremo nulla di contrastante con essa» (*Top.* I 1).

La situazione in cui opera la dialettica non è dunque quella della ricerca scientifica, bensì quella della discussione tra due interlocutori, una discussione condotta secondo determinate regole. All'inizio i due interlocutori pongono un problema qualsiasi (la dialettica dunque, a differenza dalle scienze, verte su tutti gli argomenti) e si distribuiscono le parti nel modo seguente: uno dei due abbraccia una delle soluzioni possibili del problema, cioè una tesi, e cerca di difenderla, mentre l'altro, allo scopo di saggiarne la tenuta, cerca di distruggerla. L'iniziativa spetta in genere a quest'ultimo, il quale deve cercare di confutare – cioè di far cadere in contraddizione con se stesso – il suo interlocutore e lo fa anzitutto ponendogli delle domande, formulate in

[78] Di questa opinione sono: J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Vrin, Paris 1939, 1970²; E. Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, in «Revue de métaphysique et de morale», LVI (1951), pp. 283-315; trad. it. in Id., *Aristotelica*, a cura di L. Sichirollo, Guerini, Milano 1990; L. Lugarini, *Dialettica e filosofia in Aristotele*, in «Il Pensiero», IV (1959), pp. 48-69; G.E.L. Owen, *Tithenai ta phainomena*, in AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1961, pp. 83-103; trad. it. *Tithenai ta phainomena*, in Cambiano, Repici (a cura di), *op. cit.*; W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; trad. it. *La Fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993; L. Sichirollo, *Giustificazioni della dialettica in Aristotele*, Argalìa, Urbino 1963; E. Berti, *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova 1965; J.D.G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1977; T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988; A. Beriger, *Die aristotelische Dialektik*, Winter, Heidelberg 1989; R. Bolton, *The Epistemological Basis of the Aristotelian Dialectic*, in D. Devereux, P. Pellegrin (a cura di), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Editions du C.N.R.S., Paris 1990, pp. 185-236.

modo tale che l'altro debba rispondere affermativamente; se ciò accade, l'interrogante avrà ottenuto dal suo interlocutore delle premesse, a partire dalle quali cercherà di dedurre una conclusione che sia in contraddizione con la tesi dell'avversario, cioè cercherà di confutarlo.

Colui che invece difende una tesi, deve limitarsi a rispondere alle domande del suo interlocutore, cercando di rispondere affermativamente solo quando non può farne a meno, cioè quando la risposta affermativa corrisponde alle attese di un supposto pubblico (che funge in qualche modo da arbitro), e facendo in ogni caso attenzione a non concedere, mediante le sue risposte affermative, premesse a partire dalle quali l'avversario possa confutarlo. L'esito della discussione dipende dunque in larga misura dal tipo di premesse che l'uno richiede e che l'altro concede. Le premesse a cui si deve rispondere affermativamente, per non apparire ridicoli agli occhi del pubblico, sono le cosiddette premesse «endossali» (*endoxa*), definite da Aristotele come quelle che sono «condivise da tutti, o dalla maggior parte, o da coloro che sanno [cioè dai competenti nell'argomento in questione], e tra questi o da tutti, o dalla maggior parte, o dai più conosciuti e famosi» (ivi).

L'aggettivo «endossale» (*endoxos*) è dunque il contrario di «paradossale» e, pur non indicando necessariamente premesse vere – Aristotele ammette infatti che vi possano essere anche premesse endossali false –, indica in ogni caso premesse degne del massimo rispetto, cioè autorevoli, notevoli, con le quali non bisogna mettersi in contrasto, perché esse sono certamente condivise dal pubblico che assiste alla discussione. Per questo l'argomentazione, o deduzione, dialettica si caratterizza rispetto alla deduzione scientifica, o dimostrazione, per il fatto che questa muove da princìpi, cioè da premesse vere e prime, mentre quella muove da premesse endossali. Nella discussione dialettica, dunque, l'interrogante deve cercare di porre al rispondente domande la cui risposta sia endossale, in modo che questi non possa rifiutarsi di concederla, e deve cercare di dedurre da queste risposte, assunte come premesse, delle conclusioni che siano in contraddizione con la tesi sostenuta dal rispondente; il rispondente è costretto a concedere risposte endossali, ma deve evitare di concederne altre a partire dalle quali possa essere confutato.

I problemi su cui vertono le discussioni dialettiche sono formulati da Aristotele nella forma di un'alternativa tra un'affermazione e la sua negazione, per esempio «animale bipede terrestre è la definizione

di uomo o no?» (I 4). A seconda della relazione che in essi intercorre fra il predicato e il soggetto, essi rientrano in quattro tipi di cosiddetti «predicabili», cioè la definizione, la proprietà, il genere e l'accidente (I 5). Inoltre, a seconda del tipo di oggetti su cui verte la relazione tra soggetto e predicato, i problemi sono di tre specie, cioè logici, fisici o etici. Un esempio di problema logico, per Aristotele, è: «la scienza dei contrari è la stessa o no?»; un esempio di problema fisico è: «il mondo è eterno o no?»; un esempio di problema etico è: «il piacere è preferibile o no?». Le soluzioni che vengono date ai problemi si chiamano «tesi» e possono essere anche paradossali, come sono in genere le tesi dei filosofi, per esempio quella di Eraclito, secondo cui «tutto si muove», o quella di Melisso, secondo cui «tutto è uno» (I 11).

Le premesse, invece, a partire dalle quali si cerca di dedurre una conclusione contraddittoria alla tesi dell'avversario, sono oggetto di domande formulate in modo da richiedere una risposta affermativa, e quindi devono essere endossali, per esempio: «non è forse vero che bisogna beneficare gli amici?», o simili a quelle endossali, per esempio: «non è forse vero che non bisogna danneggiare gli amici?», o contrarie a quelle paradossali, per esempio «non è forse vero che non bisogna beneficare i nemici?» (I 10). Il principale «strumento» della dialettica è dunque, secondo Aristotele, la scelta delle premesse, che possono essere desunte dal senso comune, o da raccolte di discorsi scritti (e quindi particolarmente autorevoli), o dalle opinioni di uomini particolarmente famosi. Anch'esse, come i problemi, possono essere logiche, fisiche o etiche, a seconda dell'oggetto su cui vertono (I 14).

Gli altri «strumenti» della dialettica sono poi il sapere distinguere i molteplici significati di una stessa parola, il sapere cogliere le differenze e il saper cogliere le somiglianze (I 13). Il resto dei *Topici* è un'illustrazione dei «luoghi» (*topoi*), o schemi di argomentazione relativi a tutti e quattro i predicabili, che possono servire a dedurre dalle premesse concesse conclusioni atte a confutare l'avversario. Vi sono così luoghi dell'accidente (libri II e III), luoghi del genere (libro IV), luoghi della proprietà (libro V) e luoghi della definizione (libro VI). Infine Aristotele illustra anche i luoghi dell'identico (libro VII), che riguardano anch'essi la definizione, perché questa è il tipo di predicabile in cui tra soggetto e predicato vi è identità. Nell'ultimo libro del trattato Aristotele dà una serie di consigli su come devono

comportarsi rispettivamente chi attacca, cioè chi domanda, e chi si difende, cioè chi risponde.

L'importanza del saper distinguere i molti significati di una stessa parola risulta soprattutto dagli *Elenchi sofistici*, il trattato che da molti è considerato l'appendice, o il libro conclusivo, dei *Topici*. Questo trattato ha infatti lo scopo di individuare quali sono le cause delle argomentazioni, ed in particolare delle confutazioni, sofistiche, cioè quelle che imitano la dialettica, usando premesse solo apparentemente endossali, ragionamenti solo apparentemente deduttivi e conclusioni solo apparentemente contraddittorie; ed inoltre ha lo scopo di insegnare le «risoluzioni» (*luseis*) di esse, cioè il loro smascheramento, la loro distruzione. Tra queste cause una delle più frequenti è l'ambiguità (*homonimia*), cioè l'uso di parole aventi significati diversi, di cui i sofisti si servono per costruire argomentazioni, o confutazioni, appunto sofistiche, cioè apparenti. Perciò il dialettico, sia nel momento in cui, con domande e confutazioni, mette alla prova una tesi sofistica (la quale pretende di essere un sapere, ma è tale solo in apparenza), esercitando la funzione cosiddetta «peirastica» (da *peira*, esame), sia nel momento in cui, con risposte e risoluzioni, si difende da una confutazione sofistica, deve saper ricorrere fondamentalmente alla distinzione tra i vari significati dei termini usati[79].

Ma la dialettica – e questo è ciò che più interessa ai fini del discorso sul metodo della ricerca – non è utile solo per discutere, bensì è anche utile, come Aristotele esplicitamente dichiara, «in relazione alla scienze filosofiche», cioè alle scienze vere e proprie. Quest'ultima utilità, a sua volta, è duplice, perché la dialettica da un lato, insegnando a «sviluppare un'aporia nelle due direzioni opposte» (*pros amphotera diaporesai*), permette di «scorgere più facilmente in ciascuna cosa il vero ed il falso», e dall'altro, «essendo indagatrice,

[79] Che queste siano le due operazioni fondamentali della dialettica è detto, oltre che all'inizio dei *Topici*, come già abbiamo visto, anche alla fine degli *Elenchi sofistici*, cioè a conclusione dell'intera trattazione della dialettica. Quivi infatti Aristotele afferma che, «a causa della vicinanza della sofistica bisogna prepararsi in relazione ad essa [la dialettica] in modo da essere in grado non solo di mettere alla prova in modo dialettico, ma anche di comportarsi come colui che sa; perciò ci siamo proposti come compito della trattazione non solo quello già detto, cioè l'essere in grado di chiedere ragione, ma anche come, dovendo rendere ragione, difenderemo la nostra tesi allo stesso modo, cioè partendo da premesse il più possibile endossali» (*Soph. el.* 34, 183 b 1-6). La migliore spiegazione di questo passo è quella di L.-A. Dorion in Aristote, *Les réfutations sophistiques*, Prefazione di J. Brunschwig, Vrin, Paris 1995, pp. 407-410.

possiede la via verso i princìpi di tutte le scienze» (I 2, 101 a 34-b 4). Si noti come quest'ultimo uso della dialettica viene a coincidere esattamente col compito che, in *An. post.* II 19, era stato assegnato all'induzione, cioè appunto la scoperta dei princìpi delle scienze. Si deve pertanto supporre che l'induzione sia fondamentalmente un procedimento di tipo dialettico.

Sviluppare un'aporia, cioè un problema, in entrambe le direzioni significa dedurre le conseguenze che derivano da entrambe le possibili, ed opposte, soluzioni di un problema. Se da una di tali soluzioni derivano conseguenze contraddittorie con qualche *endoxon*, e dall'altra invece derivano conseguenze compatibili con tutti, o con la maggior parte, o con i più importanti fra gli *endoxa*, la prima soluzione dovrà considerarsi confutata e la seconda dovrà invece essere accettata. Anche le confutazioni si basano infatti, come le dimostrazioni per assurdo, sul principio del terzo escluso, in virtù del quale, se non si può negare una certa tesi, la si deve affermare. Ora, in base a quanto Aristotele dice in un famoso passo dell'*Etica Nicomachea*, questo procedimento può considerarsi un tipo sufficiente di dimostrazione[80]. Dunque Aristotele suppone che una tesi conforme alla maggior parte degli *endoxa* e la cui negazione sia invece in contrasto con questi, possa considerarsi vera.

Questa capacità di far scorgere più facilmente il vero e il falso, che la dialettica possiede, è anche ciò che la rende utile nella ricerca dei princìpi delle singole scienze, cioè dei princìpi propri: questi infatti non possono essere dimostrati dalla scienza a cui appartengono, proprio perché sono primi, cioè indimostrabili; dunque non resta che discuterne a partire da premesse endossali, il che è compito appunto della dialettica. Probabilmente Aristotele pensa che tale discussione consista nel prendere in considerazione alcuni possibili candidati al ruolo di princìpi propri di una determinata scienza, nel dedurre le

[80] Il passo di *Eth. Nic.* VII 1, 1145 b 2-7, dice che, a proposito di un problema, «dopo avere esposto i pareri (*ta phainomena*) [cioè le possibili soluzioni] ed avere anzitutto sviluppato l'aporia (*proton diaporesantas*), si devono mostrare preferibilmente tutti gli *endoxa* o, se non è possibile, almeno la maggior parte e i più importanti; qualora infatti si risolvano (*luetai*) le difficoltà e si lascino sussistere gli *endoxa*, si sarà dimostrato sufficientemente». La risoluzione delle difficoltà è la confutazione dei pareri opposti a quello che si vuole dimostrare, cioè la deduzione da essi di conseguenze incompatibili con la maggior parte degli *endoxa*, mentre il «lasciare sussistere» gli *endoxa* è la deduzione, dal parere che si vuole dimostrare, di conseguenze compatibili con la maggior parte di essi.

conseguenze che derivano da ciascuno di essi e dalla sua negazione, ed infine nel controllare quali di tali conseguenze siano in accordo con la maggior parte degli *endoxa* e quali invece siano in contrasto con essi.

Un esempio di tale procedimento può essere costituito dalla discussione dialettica sulla definizione, che è uno dei più importanti predicabili. Essa anzitutto formula il problema, ad esempio, «se animale terrestre bipede sia la definizione di uomo o no», poi deduce le conseguenze dell'affermazione ed infine deduce le conseguenze della negazione. Se le conseguenze della prima sono compatibili con la maggior parte degli *endoxa* e le conseguenze della seconda sono in contrasto con questi, si potrà dire di avere dimostrato a sufficienza che «animale terrestre bipede» è la definizione di uomo. Naturalmente non si tratterà di una dimostrazione scientifica nel senso stretto del termine, perché, come abbiamo visto negli *Analitici secondi*, la definizione a rigore non è dimostrabile, ma si tratterà di una dimostrazione, per così dire, dialettica o «per confutazione»[81].

Del resto Aristotele stesso dichiara più volte che non si può pretendere per tutte le scienze lo stesso rigore dimostrativo che è realizzabile dalle matematiche, cioè quello teorizzato negli *Analitici secondi*. In un passo famoso dell'*Etica Nicomachea*, parlando del metodo della filosofia pratica, egli afferma che «è proprio dell'uomo colto cercare per ciascun genere tanto rigore (*akribes*) quanto ne permette la natura della cosa, poiché sembrano essere la stessa cosa il pretendere discorsi persuasivi da un matematico e il richiedere dimostrazioni da un retore»[82]. Qui è chiaro che egli giudica queste due pretese ugualmente assurde. Ma lo stesso discorso Aristotele fa per una scienza teoretica quale la fisica, e lo fa in un libro introduttivo alla *Metafisica*, dando l'impressione che esso valga anche per la filosofia prima. Dichiara infatti in *Metaph.* α: «non si deve pretendere il rigore (*akribologia*) matematico in tutte le cose, ma solo in quelle che non hanno materia; perciò questo non sarebbe un metodo fisico, infatti tutta la natura ha certamente materia»[83].

[81] L'espressione «dimostrazione per confutazione» è usata da Aristotele a proposito della difesa del principio di non-contraddizione in *Metaph.* Γ 4, 1006 a 11-12 e 15-16.

[82] *Eth. Nic.* I 3, 1094 b 23-27.

[83] *Metaph.* α 3, 995 a 14-17.

Capitolo primo

Logica

1. La nozione di logica

Chi voglia esaminare la logica di Aristotele deve risolvere preliminarmente un problema che ha risvolti paradossali e che, d'altra parte, è rilevante per stabilire i limiti e le modalità della ricerca. Aristotele è sicuramente l'inventore, o se si preferisce, lo scopritore, della logica e pur tuttavia egli né spiega mai che cosa intenda per logica, né si preoccupa di assegnarle un posto nelle classificazioni del sapere che ci propone. Addirittura egli sembra non avere nemmeno una parola per indicare questa disciplina. Il termine λογική quando specifica termini come 'dimostrazione', 'sillogismo', per lo più significa 'dialettico'[1] e nei casi in cui non sembra avere questo senso fa riferimento a proposizioni di carattere generale che non cadono nell'ambito di una specifica scienza, ma che non necessariamente sono logiche nel senso in cui intendiamo oggigiorno questo termine[2].

In mancanza di indicazioni da parte di Aristotele è giocoforza identificare la disciplina di cui dobbiamo parlare con riferimento all'idea moderna che di essa abbiamo. Per 'logica' qui intendiamo una teoria generale della deduzione o dell'inferenza. A questo proposito alcune osservazioni sono utili se non necessarie. Innanzitutto va da sé che questa caratterizzazione della logica è accettata da gran parte dei logici contemporanei, ma non da tutti i filosofi (si pensi a quelli di matrice idealistica!). È chiaro che chi abbia una concezione diversa della logica descriverà in modo differente la logica di Aristotele[3]. Ciò

[1] Cfr. ad es. *De gen. an.* II 8, 747 b 27-30.
[2] Cfr. ad es. *Top.* I 14, 105 b 19-25.
[3] Si pensi ad esempio alle posizioni espresse da Calogero nella sua introduzione

ha a che fare con scelte teoretiche che sono al di là del lavoro storiografico e che non possiamo discutere qui. Inoltre, giova sottolinearlo, ci occuperemo della *teoria* della deduzione quale si ritrova in Aristotele e non dell'*uso* di deduzioni fatto dal nostro autore. Da sempre i filosofi si sono serviti di argomentazioni per presentare le loro dottrine e alcuni di essi hanno anche cercato di riflettere sul funzionamento dello strumento argomentativo. Il primo a farlo in maniera sistematica, al punto tale che la sua riflessione assurge a dignità di teoria è, come vedremo meglio in seguito, Aristotele. Per questo possiamo classificarlo come l'inventore o lo scopritore della logica ed egli è entro certi limiti consapevole di ciò[4].

Tradizionalmente la dottrina logica di Aristotele è consegnata a cinque trattati, o forse sarebbe meglio dire, usando il termine di Aristotele, πραγματεῖαι, 'trattazioni', e precisamente le *Categorie*, il *De interpretatione*, gli *Analitici primi*, gli *Analitici secondi* e i *Topici* di cui un'appendice sono considerati gli *Elenchi sofistici*[5]. A questo insieme di opere fu dato fin dall'antichità il nome di Ὄργανον, 'strumento', evidentemente della ricerca filosofica e scientifica. Tanto il raggruppamento delle opere aristoteliche sotto l'etichetta di 'logica' quanto la loro denominazione complessiva di 'strumento' non risalgono ad Aristotele e dipendono dall'elaborazione di alcune sue idee operata nella scuola peripatetica in epoca ellenistica a contatto e in polemica con la concezione logica degli stoici[6]. Non possiamo dunque fare ricorso alla classificazione antica delle opere di Aristotele per avallare un'interpretazione della sua nozione di logica.

Se restiamo alla caratterizzazione stretta di logica che abbiamo scelto, dobbiamo subito dire che almeno una parte delle opere dell'*Organon* hanno poco a che fare con la logica. Ciò è vero non solo degli *Analitici secondi*, che prendono in considerazione l'inferenza scientifica e quindi sono un trattato di epistemologia, ma anche dei *Topici* che trattano dell'argomentazione dialettica e quindi sono una

all'ahimè non terminata storia della logica antica (G. Calogero, *Storia della logica antica*, I: *L'età arcaica*, Laterza, Bari 1967, pp. 7-8).

[4] Cfr. *Soph. el.* 34, 184 a 8-b 3.

[5] Per questa tesi sugli *Elenchi sofistici* cfr. Waitz in Aristoteles, *Organon*, a cura di T. Waitz, 2 voll., Scientia Verlag, Aalen 1965 (rist. anast. dell'ed. Teubner, Leipzig 1844-1846), vol. II, pp. 528-529.

[6] Cfr. *Scholia in Aristotelem Graeca*, a cura di C.A. Brandis, G. Reimer, Berolini 1836, 140 a 48 sgg.; Elias, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, a cura di A. Busse, Berolini 1900, pp. 118, 20 sgg.

specie di teoria della discussione, che non ha immediati e ovvi riscontri in una disciplina moderna. Naturalmente queste opere contengono preziose osservazioni per la teoria logica dell'inferenza, ma non la tematizzano. Solo apparentemente più controverso è il caso delle *Categorie*, il cui oggetto è stato occasione di dispute fra gli interpreti. Alcuni infatti ritengono che esse siano una classificazione di termini, mentre altri pensano che abbiano per oggetto entità e quindi siano un trattato di metafisica[7]. Anche facendo l'ipotesi più favorevole e supponendo che l'operetta offra una classificazione di termini, non per questo possiamo concludere che sia da annoverare come un lavoro di logica. In effetti la classificazione dei (presunti) termini messa in opera nelle *Categorie* riguarda i contenuti e non la forma logica dei termini. Aristotele, quando divide i «termini» in sostanze, qualità, quantità e così via, fa riferimento evidentemente ai loro contenuti, ai tipi di cose che essi esprimono e non alle caratteristiche logiche che li contraddistinguono. Per esempio essere universale è una caratteristica logica di un termine che è rilevante per il ruolo che un termine può svolgere in un'inferenza come parte di una proposizione, non certo significare una sostanza o una qualità.

Sebbene discutibile, la direttiva a cui ci atterremo nel seguito del discorso sarà quella di esaminare alcune delle dottrine contenute nel *De interpretatione* e negli *Analitici primi*, dato che la prima opera contiene una teoria delle proposizioni, che costituiscono le unità di base delle argomentazioni deduttive, la cui struttura logica è esaminata nell'altro e più ampio trattato. Naturalmente, ma è ozioso puntualizzarlo, ciò non ci esimerà dal fare riferimento anche alle altre opere del *corpus aristotelicum* laddove esse siano utili per illuminare, integrare o correggere le dottrine delle opere propriamente logiche.

[7] Queste differenze interpretative risalgono in ultima analisi alle diverse interpretazioni di A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, G. Bethge, Berlin 1846 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1979; trad. it. della parte riguardante Aristotele – la *Aristoteles Kategorienlehre* – di V. Cicero, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, con un saggio introduttivo di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994) e di H. Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien», Phil.-hist. Kl. 10 (1853), pp. 591-645 (rist. anast. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt s.d.; trad. it. di V. Cicero, *Sulle categorie di Aristotele*, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995).

2. *La dottrina delle proposizioni*

Seguendo Aristotele che apre il suo trattato sull'inferenza, gli *Analitici primi*, con una definizione di *proposizione* o, come egli la chiama, πρότασις[8], cominceremo di qui la nostra analisi della teoria aristotelica dell'inferenza, dato che le proposizioni sono ciò di cui è fatta una deduzione. Poiché le proposizioni a loro volta sono costituite da *termini*, insieme alle proposizioni parleremo anche dei termini.

Com'è ben noto, la nozione di proposizione è caratterizzata da Aristotele tramite un'implicita divisione che ha come suo punto di partenza la nozione di λόγος, comunemente, ma non per questo meno impropriamente, reso con 'discorso', nel senso del contenuto di un profferimento articolato di parole almeno alcune delle quali sono portatrici di un senso[9]. I discorsi vengono da Aristotele divisi in assertivi, o apofantici, caratterizzati dall'essere veri o falsi, ossia dall'avere un valore di verità, e in non assertivi o non apofantici[10]. Per questi ultimi Aristotele fa il caso esplicito della preghiera[11] e gli interpreti hanno immediatamente messo accanto ad essa i comandi e le esortazioni, basandosi su una tipologia che secondo Diogene Laerzio risale a Protagora[12]. Un'invocazione ad un dio, secondo Aristotele, non può essere catalogata in termini di verità o falsità, anche se, dobbiamo aggiungere, essa, per poter avere senso, ha sicuramente almeno un'implicazione *pragmatica* con alcune verità. Il cristiano che dice «Padre nostro che sei nei cieli» con quel che segue, non intende stabilire che c'è un padre il quale è padre dell'orante ed ha sede nei cieli, anche se egli dà per presupposte queste verità nel momento in cui si rivolge al suo dio con queste parole.

Ad essere veri o falsi sono secondo Aristotele propriamente solo i discorsi assertivi, che vengono immediatamente specificati in ter-

[8] *An. pr.* I 1, 24 a 16-17. La πρότασις è originariamente ciò che in una discussione viene proposto per l'accettazione ad un interlocutore e quindi assume il significato di 'premessa' La definizione aristotelica fa capire che Aristotele dà al termine il senso più generale di 'proposizione'. È stato E. Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, Columbia University Press, New York 1942, a sottolineare l'origine dialettica di molta parte della terminologia logica di Aristotele. Non distingueremo qui fra 'proposizione' ed 'enunciato', così come useremo 'inferenza' e 'deduzione' come sinonimi.

[9] *De int.* 4, 16 b 26-28.

[10] *De int.* 4, 16 b 33-17 a 3.

[11] *De int.* 4, 17 a 3-7.

[12] Cfr. Diog. Laert., IX, 53-54.

mini di affermazioni e negazioni, quando si abbia a che fare con quelli semplici[13]. In altre parole, per Aristotele, le forme elementari di proposizioni sono l'affermazione e la negazione, che sono i portatori primari di un valore di verità, non potendosi attribuire quest'ultimo ai termini che formano le proposizioni elementari. Del tutto parallelamente la nozione di proposizione, nella sua struttura elementare, è introdotta come attribuzione, o toglimento, di qualcosa, un predicato, a qualcosa, un soggetto[14]. Su questa riduzione delle proposizioni a quelle in forma predicativa conviene attirare l'attenzione per almeno due motivi. Innanzitutto Aristotele non sembra tener conto del fatto che è difficile credere che una proposizione come «piove» possa essere trattata alla stessa stregua di «Dione corre»; anche se forse il greco antico, più di quanto non consenta l'italiano, può indurre a prendere l'impersonale «piove» come un'abbreviazione di «Zeus fa piovere»[15]. Inoltre, e ciò è molto più importante, da Frege in poi si è soliti analizzare una proposizione relazionale come «Socrate ama Alcibiade» come una predicazione in cui ai due soggetti 'Socrate' e 'Alcibiade' è attribuito il predicato a due posti 'ama' Questo modo di vedere le cose ha il vantaggio di garantire la possibilità di dar conto della struttura logica di inferenze contenenti relazioni molto di più di quanto non avvenga se si concepisce 'ama Alcibiade' come predicato di 'Socrate' Aristotele è consapevole della peculiare natura dei predicati relazionali[16], ma non sembra avvertire la necessità di produrre un'analisi logica delle proposizioni relazionali diversa da quella delle restanti proposizioni non relazionali. Tutto ciò getta seri dubbi sulla possibilità di applicare i tipi di deduzione da lui teorizzati ad ambiti del sapere, come la matematica, dove l'uso di proposizioni relazionali è prevalente.

Infine val la pena di osservare che Aristotele, sebbene talvolta teorizzi la priorità dell'affermazione sulla negazione (priorità da intendere in relazione al fatto che una negazione si costruisce aggiungendo un funtore di negazione ad una proposizione affermativa)[17], nella maggior parte dei casi sembra porre affermazione e negazione

[13] *De int.* 5, 17 a 8-10.
[14] *An. pr.* I 1, 24 a 16-17.
[15] Cfr. ad es. Hom. *Il.* XII, 25; Hes. *Op.* 488. Per gli antecedenti predicativi della nozione di proposizione cfr. Plat. *Soph.* 261 D sgg.
[16] Cfr. *Cat.* 7.
[17] *De int.* 5, 17 a 8-9.

sullo stesso piano come le forme elementari e proprie della predicazione a cui corrispondono, determinandone il valore di verità, stati di cose affermativi e negativi[18].

Aristotele non si dilunga mai in un'analisi della natura della predicazione. Avremo modo in seguito di discutere alcune delle intuizioni che sembrano averlo guidato nella sua teorizzazione quando esamineremo la sua teoria della quantificazione. Per il momento soffermiamoci a considerare il problema del rapporto fra proposizioni e valori di verità. Se prescindiamo dal caso controverso delle proposizioni concernenti eventi futuri contingenti che, nell'interpretazione di alcuni, potrebbero essere state concepite come proposizioni che non sono né vere né false[19], per quanto riguarda le altre proposizioni il punto di vista di Aristotele sembra chiaro ed esplicito: ogni proposizione è vera o falsa[20]. Se è lecito fare ricorso al gergo della logica moderna, possiamo dire che Aristotele ammetteva il *principio di bivalenza* per tutte le proposizioni (con la sola possibile eccezione delle proposizioni future contingenti).

Almeno per quanto riguarda le proposizioni elementari (quelle nelle quali un predicato viene attribuito ad un soggetto singolare, come per esempio «Cleone è un uomo») Aristotele non si dilunga a chiarire quali condizioni debbano soddisfare per poter essere dette vere. Dobbiamo richiamare le sue generiche asserzioni circa la verità: diciamo il vero quando diciamo le cose come sono[21]. Come questa presa di posizione debba essere interpretata non è facile dire. È essa la dichiarazione di una teoria corrispondentista della verità? E come dobbiamo intendere questa teoria? Dobbiamo supporre che ad una proposizione φ corrisponda uno stato di cose Φ e che sia legittimo dire che φ è vera se, e solo se, Φ si dà, si realizza, è parte del mondo? Data la scarsità delle testimonianze aristoteliche è difficile rispondere a questi interrogativi in modo conciso e chiaro e preferiamo in questa sede lasciarli aperti.

Ogni proposizione elementare è vera o falsa (fatto sempre salvo il beneficio di dubbio per i futuri contingenti). Questa alternativa va

[18] Cfr. ad es. *De int.* 5, 17 a 20-22.

[19] Per questa interpretazione cfr. ad es. D. Frede, *Aristoteles und die «Seeschlacht». Das Problem der Contingentia Futura in De interpretatione 9*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.

[20] Cfr. ad es. *Cat.* 10, 13 a 37-b 3; 4, 2 a 7-10.

[21] *Metaph.* Γ 7, 1011 b 26-28.

presa, è appena il caso di dirlo, in senso forte, nel senso che una proposizione semplice non può essere insieme vera e falsa: se è vera non è falsa e se non è falsa è vera. Questo è del resto il senso primario del principio di bivalenza che abbiamo detto valere per le proposizioni aristoteliche. Ma, detto questo, resta aperto un altro problema: anche ammesso che una proposizione abbia necessariamente un valore di verità, dobbiamo supporre che abbia *sempre* lo stesso valore di verità? Consideriamo per esempio la proposizione

(1) Dione ride

Il suo verbo, 'ride', contiene un implicito riferimento temporale, al presente, rispetto al momento in cui la proposizione è pronunciata. Dobbiamo allora supporre che se, al momento in cui è pronunciata, Dione effettivamente sta ridendo, (1) sia vera, altrimenti sia falsa? Ma allora (1), se è pronunciata a t_1 e in quel momento Dione sta ridendo, è vera, mentre se è pronunciata a t_2, quando Dione non sta ridendo, è falsa. Dunque la stessa proposizione può cambiare il suo valore di verità nel tempo. Il principio di bivalenza va dunque qualificato dal punto di vista temporale: ad un momento dato una proposizione è o vera o falsa. Questa è senza alcun'ombra di dubbio la posizione di Aristotele che, con la maggior parte dei filosofi antichi, condivide l'idea che una proposizione possa cambiare il suo valore di verità[22]. Da questo punto di vista la sua posizione è molto diversa da quella che si è fatta strada in tempi recenti, al seguito di Frege, per la quale il valore di verità di una proposizione non può cambiare, costituendo l'estensione della proposizione stessa. Un logico fregeano tratterebbe un enunciato come (1) non come una proposizione che può cambiare il suo valore di verità, ma come una proposizione incompleta a cui non si può attribuire un valore di verità finché il tempo implicito da essa suggerito non viene reso esplicito con una data[23]. In effetti quando aggiungiamo una data ad (1) la proposizione risultante è vera o falsa una volta per tutte e il suo valore di verità, una volta assegnato, non cambia. Nella prospettiva aristotelica, per attenerci al gergo moderno, il valore di verità di una proposizione più

[22] Cfr. ad es. *Cat.* 5, 4 a 10 sgg.; *Metaph.* Θ 10, 1051 b 9-17.

[23] Si vedano ad es. W.V.O. Quine, *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1960, pp. 191-195; N. Goodman, *The Structure of Appearance*, Reidel, Dordrecht-Boston 1977^3, pp. 261-272.

che l'estensione della proposizione stessa, potrebbe essere visto come una funzione del tempo applicato ad un certo contenuto proposizionale: il contenuto proposizionale «Dione ride» è vero al tempo t_1 e falso a quello t_2.

Prima di abbandonare la questione del rapporto fra proposizioni e valori di verità conviene spendere ancora qualche parola sulle proposizioni riguardanti gli eventi futuri contingenti. Com'è ben noto, Aristotele discute di queste proposizioni in relazione con il problema del determinismo. Se è vero ora che

(2) domani ci sarà una battaglia navale

non è già deciso oggi che domani ci sarà una battaglia navale? E se è deciso oggi che domani ci sarà una battaglia navale l'evento in questione non può non verificarsi domani. Dunque nella misura in cui le proposizioni riguardanti eventi futuri sono vere prima del verificarsi di questi, non ci sono eventi contingenti e tutto è da sempre determinato[24].

Aristotele rifiuta questa conclusione con argomentazioni assai complesse che non possiamo discutere in dettaglio in questa sede. Secondo alcuni interpreti la sua soluzione consisterebbe nel negare che una proposizione come (2) abbia un valore di verità prima del verificarsi dell'evento a cui si riferisce: prima di domani (2) non è né vera né falsa e lo diviene solo quando l'evento che essa esprime si verifica o non si verifica. Questa risposta neutralizza sicuramente l'argomento determinista, ma paga il prezzo di una limitazione del principio di bivalenza, dato che ammette la possibilità di proposizioni né vere né false. Va comunque osservato che la limitazione del principio di bivalenza non necessariamente comporta quella di un principio generalmente associato a questo e che va sotto il nome di principio del terzo escluso[25]. Per capire come sia possibile che il principio del terzo escluso valga anche quando il principio di bivalenza non vale, dobbiamo supporre che quest'ultimo asserisca che una qualunque proposizione φ è o vera o falsa, ossia

(PB) φ è o vera o φ è falsa

[24] *De int.* 9, 18 a 33 sgg.

[25] Per una formulazione del principio del terzo escluso cfr. ad es. *Metaph.* Γ 7, 1011 b 23-24.

mentre possiamo immaginare che il principio del terzo escluso abbia come controparte semantica semplicemente l'asserzione secondo cui una proposizione o è vera o non è vera, ossia

(PTE) φ è o vera o φ non è vera

È chiaro allora che, in presenza di proposizioni né vere né false (PB) non vale, dato appunto che, in questi casi, φ né è vera né è falsa. (PTE) invece continua a valere: φ, se non è né vera né falsa, non è vera. Perciò anche in questo caso vale che φ o è vera o non è vera. Naturalmente per ottenere questo risultato dobbiamo rinunciare a considerare 'non vero' e 'falso' come equivalenti, equivalenza che del resto è messa in dubbio dalla stessa ipotesi dell'esistenza di proposizioni né vere né false.

3. Termini singolari e generali

Ogni proposizione elementare ha forma predicativa secondo Aristotele. Essa è dunque costituita almeno da un nome e un verbo, o, per usare una terminologia logica, da un soggetto e da un predicato che ne rappresentano i termini. A differenza di quel che avviene nella logica moderna, in una proposizione come

(3) Socrate è un uomo

per Aristotele il predicato non sembra essere costituito da 'è un uomo', ma piuttosto da 'uomo', mentre 'è' esprimerebbe piuttosto la relazione che intercorre fra il soggetto e il predicato[26]. Anche le proposizioni come (1), che la tradizione medievale chiamerà *de secundo adiacente* per distinguerle da quelle come (3), a loro volta chiamate *de tertio adiacente*, sembra che abbiano una forma logica analoga a quella delle proposizioni come (3)[27]. In effetti secondo Aristotele (1) può essere sviluppata in

(4) Dione è ridente

[26] Cfr. *De int.* 3, 16 b 23-25.
[27] La distinzione è basata su passi come *De int.* 10, 19 b 14 sgg.

dove il predicato 'ridente' è collegato a 'Dione' mediante la copula 'è', né più né meno di quel che avveniva in (3)[28]. Ancora una volta la posizione di Aristotele è molto diversa da quella inaugurata da Frege, per il quale un predicato, in quanto ha la forma 'è *F*', è un'entità incompleta e come tale non può mai stare in posizione di soggetto[29]. Per il filosofo antico invece la distinzione fra soggetto e predicato è una distinzione funzionale e lo stesso termine può assumere ora l'uno ora l'altro ruolo[30].

Quello che interessa di più per la teoria delle proposizioni è la distinzione che Aristotele pone fra termini singolari e termini universali, distinzione che egli considera da un punto di vista squisitamente logico. Aristotele dice che un termine è universale quando «è atto per natura ad essere detto di più»[31]. Così per esempio 'uomo' è un termine universale, mentre 'Socrate' è un termine singolare. L'interpretazione più probabile di questa distinzione è che mentre possiamo immaginare entità che esemplificano il termine 'uomo', non possiamo immaginare entità che esemplificano 'Socrate'. Anche se può succedere che ci siano più individui che si chiamano 'Socrate', non per questo siamo autorizzati a dire che essi *esemplificano* il termine 'Socrate', così come, invece, 'Pietro', 'Paolo' e 'Giovanni' *esemplificano* 'uomo' 'Il filosofo che bevve la cicuta' non è un caso particolare di 'Socrate', che invece è un caso particolare di 'uomo' Va da sé che non è necessario che i casi particolari che esemplificano un termine universale si diano in natura. 'Uomo' resterebbe un termine universale anche se non si dessero individui umani. Addirittura potremmo considerare universale un termine come 'diverso da se stesso' anche se nella realtà non si possono dare cose diverse da loro stesse. Ciò non di meno nulla vieta di supporre che se $a \neq a$, a sia un'esemplificazione di 'diverso da se stesso' né più né meno di come siamo autorizzati a dire che 'φ e non-φ' è un caso particolare di contraddizione. Ma l'estensione della definizione di universale al caso di termini che non possono avere un'estensione è uno sviluppo del discorso di Aristotele più che il risultato di un'interpretazione.

Abbiamo fin qui parlato di 'termini', usando un'espressione che

[28] Cfr. *Metaph.* Δ 7, 1017 a 22-30; *De int.* 12, 21 b 9-10.

[29] G. Frege, *Über Begriff und Gegenstand*, in *Kleine Schriften*, a cura di I. Angelelli, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967, pp. 167-178.

[30] Cfr. ad es. *An. pr.* I 27, 43 a 25 sgg.

[31] *De int.* 7, 17 a 38-b 1.

suona familiare e rassicurante ad un logico. Ma, dobbiamo dirlo, Aristotele attribuisce la distinzione fra universale e singolare non alle parole, ma alle cose, ai πράγματα, o addirittura agli ὄντα, le cose che sono[32]. Possiamo gettare acqua sul fuoco di questo linguaggio ontologizzante osservando che il suo impiego, lungi dal rivelare un errore categoriale, è destinato a sottolineare semplicemente che la distinzione fra universale e singolare, così come la concepisce Aristotele, non è una distinzione grammaticale fra nomi comuni e nomi propri, ma una distinzione logica, e dunque di contenuti, che concerne cioè quel che le parole significano e non le parole stesse. Se così è, dobbiamo affrontare un problema facile da formulare e difficile da risolvere, almeno per una sua parte: a che cosa si riferiscono i termini universali e singolari? Aristotele sembra connettere alle parole, in generale, certi fatti cognitivi, contenuti concettuali potremmo dire, e questi contenuti concettuali hanno una qualche corrispondenza nelle cose[33]. In questa prospettiva il caso dei termini singolari appare relativamente semplice. Quando ad esempio dico 'Ingrid', intendo riferirmi in ultima analisi ad una persona in carne ed ossa, per esempio alla bellona del terzo piano, e ciò avviene mediante una qualche sorta di concettualizzazione o immagine mentale che ho di questa persona. Ma a che cosa mi riferisco quando dico 'donna' e costruisco la proposizione:

(5) Ingrid è una donna

'Ingrid', abbiamo visto, sta in ultima analisi per Ingrid, la bellona del terzo piano. Per che cosa sta 'donna'? Certamente alla parola 'donna' corrisponde un'entità concettuale, il concetto di donna. Ma che cosa corrisponde a questa concettualizzazione *ex parte rei*? Per quanto complicata sia la relazione fra parole e contenuti mentali, la relazione fra questi e le cose lo è di più soprattutto quando siano in questione i contenuti corrispondenti ai termini universali. In effetti, dal punto di vista aristotelico, non possiamo certo supporre che i corrispettivi ontologici dei concetti universali siano individui. Come sappiamo, uno dei punti di forza della critica a Platone è per Aristotele il rifiuto di intendere le forme o le idee come individui. Non esiste l'uomo in sé, un'entità ideale che sia insieme un individuo e il referente del pre-

[32] *De int.* 7, 17 a 38-39; *An. pr.* I 27, 43 a 25 sgg.
[33] *De int.* 1, 16 a 3 sgg.

dicato 'uomo'[34]. Dunque i nomi comuni non denotano allo stesso modo dei nomi propri.

Nonostante l'antiplatonismo di Aristotele, si potrebbe ipotizzare una relazione forte fra termini universali e loro denotati ontologici immaginando che essi si riferiscano non ad individui, ma a proprietà o attributi di individui. Da questo punto di vista, mentre 'Ingrid' sta per la solita persona, la bellona del terzo piano, 'donna' sta per un attributo, appunto quello di essere donna, che Ingrid condivide con molte altre persone e che è lo stesso per tutte. In questo senso l'attributo corrispondente a 'donna', pur non essendo un individuo in quanto non esiste di per sé, è pur tuttavia individuale, dato che è lo stesso per tutte le persone di sesso femminile. Il riferimento di 'donna' sarebbe dunque l'essere donna.

Per quanto attraente possa sembrare, questa prospettiva non sembra essere compatibile con l'ontologia matura di Aristotele. Nella *Metafisica*, e segnatamente nel libro Z di essa, dedicato all'analisi della οὐσία, le forme delle cose, corrispondenti a quelli che abbiamo chiamato 'attributi', sembrano essere concepite come diverse per le diverse cose: l'essere donna di Ingrid è diverso dall'essere donna di Carolina, talché il termine 'donna', se denotasse l'essere donna, non denoterebbe qualcosa di comune a più, ma indicherebbe ambiguamente cose diverse, così come avviene per 'Ingrid' applicato alla bellona del terzo piano e alla famosa attrice[35].

Anche se non è ammessa da tutti, la tesi dell'individualità delle forme mi pare fondarsi su basi testuali piuttosto solide e ciò pregiudica l'attendibilità dell'identificazione degli attributi con i referenti dei termini universali. In effetti abbiamo qualche maggiore speranza di avvicinarci al punto di vista di Aristotele se assumiamo un atteggiamento più audace, negando che i termini universali abbiano un riferimento al pari di quelli singolari. Non c'è nessuna ragione di supporre che i termini generali per essere informativi sulla realtà debbano individuare denotati. 'Donna' è vero di Ingrid e contribuisce a chiarire che cosa Ingrid sia anche se non isola un'entità individuale. La tradizione aristotelica sarà pronta a spiegare il rapporto fra uni-

[34] Cfr. ad es. *Metaph.* Z 13, 1038 b 34-1039 a 3.

[35] La tesi dell'individualità delle forme si fonda su passi come *Metaph.* Z 13, 1038 b 8 sgg. e *Metaph.* Λ 5, 1071 a 27 sgg., ma non è condivisa da molti interpreti. Una sua convincente difesa in M. Frede, G. Patzig, *Aristoteles «Metaphysik Z». Text, Übersetzung und Kommentar*, 2 voll., Beck, München 1988.

versali e cose in termini di astrazione. Non credo che la teoria tradizionale dell'astrazione rappresenti un reale contributo né alla chiarezza dell'analisi filosofica né all'esegesi aristotelica. Se è stata qui menzionata è solo per ricordare che ci sono vari modi per garantire l'oggettività delle nostre conoscenze pur negando il riferimento diretto dei termini universali. Non possiamo in questa sede addentrarci ulteriormente in questo complicato problema che richiederebbe un esame dettagliato di testi che va al di là di questo breve saggio. Per concludere limitiamoci a dire che i termini universali stanno per concetti che a loro volta hanno una corrispondenza nelle cose, non nel senso che denotano una cosa e non un'altra, ma nel senso che *sono veri* di una cosa e non di un'altra in modo non arbitrario.

4. Le proposizioni quantificate e le loro relazioni

La distinzione fra termini universali e termini singolari consente ad Aristotele di introdurre la distinzione fra proposizioni singolari, quelle che hanno come soggetto un termine singolare, e proposizioni universali, ma faremmo meglio a chiamarle 'generali' per evitare confusioni, che hanno per soggetto un termine universale[36].

Cominciamo con l'esaminare le proposizioni singolari. Anche se non sono al centro dell'interesse di Aristotele, esse presentano alcuni problemi interessanti. Quello più stuzzicante riguarda la determinazione delle loro condizioni di verità così come essa è analizzata in *Cat.* 10[37]. Per restare all'esempio aristotelico, consideriamo i due seguenti enunciati:

(6) Socrate è sano

e

(7) Socrate è malato

Essi hanno in comune il fatto di avere lo stesso soggetto, 'Socrate', un termine singolare, e si distinguono perché i loro predicati sono

[36] *De int.* 7, 17 a 38-b 3.
[37] 13 b 12 sgg.

due termini fra loro contrari, appunto 'sano' e 'malato'. A proposito di queste due proposizioni Aristotele dice che, quando Socrate esiste, una di esse è vera e l'altra è falsa, mentre se Socrate non esiste, esse sono entrambe false. Di conseguenza, mentre possiamo inferire dalla verità dell'una la falsità dell'altra, non possiamo invece dedurre dalla falsità dell'una la verità dell'altra. Da questo punto di vista (7) ha un comportamento diverso dalla negazione di (6), ossia

(8) Socrate non è sano

In effetti questa proposizione è vera non solo quando Socrate esiste e non è sano, ma anche quando Socrate non esiste: se Socrate non c'è, allora non è nemmeno sano; (8) dunque si comporta come la vera contraddittoria di (6)[38].

Se generalizziamo questo discorso a tutte le proposizioni singolari ci troviamo di fronte ad una curiosa asimmetria. L'esistenza del soggetto, mentre è una condizione necessaria della verità delle proposizioni singolari affermative, non lo è più nel caso delle proposizioni negative: (6) è vera solo se Socrate esiste, mentre ciò non è richiesto per la verità di (8). In realtà non c'è ragione di attribuire ad Aristotele una tesi così strana, dato che nulla autorizza la generalizzazione del discorso di Aristotele a tutte le proposizioni singolari. Il contesto dell'argomentazione aristotelica non lo richiede. Egli si propone semplicemente di mostrare che, quando si hanno due proposizioni del tipo di (6) e (7), ossia formate da una coppia di termini contrari applicati ad uno stesso soggetto singolare, non è legittimo inferire dalla falsità dell'una la verità dell'altra: (6) e (7) forniscono appunto il contro-esempio alla pretesa inferenza. Dunque è sufficiente che nel caso specifico, e precisamente per la scelta della coppia sano/malato, si verifichi che (6) e (7) siano entrambe false. Da ciò non segue tuttavia che lo stesso valga per ogni coppia di proposizioni singolari nella relazione in cui sono (6) e (7).

Del resto che così debba intendersi la posizione di Aristotele è provato dal fatto che altrove egli afferma che dalla verità di proposizioni affermative singolari non segue l'asserzione dell'esistenza del suo soggetto. È il caso di

[38] *Cat.* 10, 13 b 15 sgg.

(9) Omero è un poeta

Dal fatto che questa proposizione sia vera, secondo Aristotele, non segue che Omero esista. Dunque (9) è vera anche se Omero non esiste[39]. Anche qui questa asserzione vale per il caso specifico di (9) e non in generale, tant'è vero che (6) non può essere considerata vera, se Socrate non esiste. Dobbiamo allora concludere che Aristotele ammette la possibilità di proposizioni singolari affermative vere il cui soggetto non è esistente, accanto a proposizioni singolari affermative che per essere vere richiedono l'esistenza del soggetto. Dunque, in generale, l'esistenza del soggetto non è una condizione necessaria per la verità di una proposizione singolare.

Veniamo alle proposizioni generali, che, per ragioni epistemologiche, occupano nella logica di Aristotele una posizione molto più importante di quelle singolari. Le proposizioni generali si distinguono in universali, particolari e indefinite[40]. Quelle universali sono caratterizzate dal fatto che il loro soggetto è qualificato da un quantificatore universale del tipo di 'ogni' Invece un quantificatore particolare, o 'esistenziale', come dicono i moderni, del tipo di 'qualche', specifica le proposizioni particolari. Quindi

(10) ogni uomo è mortale

è un esempio di proposizione universale (in questo caso affermativa) e

(11) qualche uomo è buono

è un esempio di proposizione particolare (affermativa). Combinando la quantificazione con il fatto di essere affermativa o negativa otteniamo quattro tipi di proposizioni, precisamente le universali affermative, come appunto la (10), le universali negative, le particolari affermative, come la (11), e le particolari negative[41]. Un esempio di proposizione universale negativa è

(12) nessun uomo è un quadrupede

[39] *De int.* 11, 21 a 18 sgg.
[40] *An. pr.* I 1, 24 a 17; *De int.* 7.
[41] *An. pr.* I 2, 25 a 1 sgg.

dove la negazione è inglobata nel quantificatore[42], e un esempio di particolare negativa

(13) qualche uomo non è buono)

Il terzo gruppo di proposizioni costituisce una categoria in sé molto meno chiara ed è formato dalle proposizioni generali (a soggetto universale) delle quali non è specificata la quantificazione[43]. Così per esempio «uomo è bianco» e «uomo non è bianco» costituiscono una coppia di proposizioni indefinite, la prima affermativa e la seconda negativa. Contro la tendenza moderna che probabilmente classificherebbe queste proposizioni non come proposizioni, ma come espressioni incomplete, Aristotele sembra ridurre le proposizioni indefinite alle corrispondenti particolari osservando che esse implicano le corrispondenti particolari[44].

Aristotele dedica un considerevole sforzo all'esame delle relazioni che intercorrono fra i vari tipi di proposizioni quantificate menzionate nel paragrafo precedente. La dottrina che ne risulta è tradizionalmente chiamata la dottrina del *quadrato logico*. Per una consuetudine che risale al medioevo e che adotteremo anche qui si è soliti indicare con *a* una proposizione universale affermativa e con *i* la corrispondente particolare affermativa (dalle prime due vocali del latino *affirmo*); analogamente l'universale negativa viene designata con *e* e la particolare negativa con *o* (da *nego*).

Secondo Aristotele la negazione di una proposizione universale affermativa è equivalente alla corrispondente particolare negativa che è chiamata la *contraddittoria* dell'universale affermativa. Lo stesso vale per l'universale negativa e la particolare affermativa[45]. Usando ovvie abbreviazioni diremo che P^a (una proposizione universale affermativa) e P^o (la corrispondente particolare negativa) sono in un rapporto di contraddittorietà[46]. La stessa relazione intercorre fra P^e e P^i. Poiché P^o è equivalente alla negazione (logica) di P^a e P^i alla negazione di P^e, la relazione logica indotta dalla contraddittorietà è

[42] Se volessimo tenere distinte le due componenti dovremmo scrivere: «ogni uomo non è un quadrupede», ma l'italiano è molto più chiaro del greco.

[43] *An. pr.* I 1, 24 a 19-22.

[44] *An. pr.* I 4, 26 a 28-30.

[45] *De int.* 7, 17 b 16-20.

[46] *De int.* 7, 17 b 16 sgg.

tale per cui per ogni coppia di contraddittorie se l'una è vera l'altra è falsa e se l'una è falsa l'altra è vera. Un altro modo di dire la stessa cosa è quello di asserire che due proposizioni contraddittorie non possono essere né insieme vere né insieme false[47].

Diversa è la relazione che intercorre fra un'universale affermativa e la corrispondente universale negativa, relazione che da Aristotele è chiamata di *contrarietà*[48]. P^e non è equivalente alla negazione di P^a: negare che tutti i fiori del mio giardino siano rossi non equivale ad affermare che nessuno di essi è rosso. La negazione equivale piuttosto ad affermare che almeno uno di essi non è rosso. Tuttavia possiamo stabilire una relazione logica anche fra due proposizioni contrarie e, per Aristotele, tale relazione è la seguente: data una coppia di proposizioni contrarie dalla verità dell'una segue la falsità dell'altra; invece dalla falsità dell'una non segue la verità dell'altra. Alternativamente diremo che due proposizioni contrarie non possono essere insieme vere, ma possono essere insieme false[49]. Se è vero che tutti i fiori del mio giardino sono rossi, allora è falso sostenere che nessuno lo sia. Ma dal fatto che è falso asserire che tutti i fiori del mio giardino sono rossi non segue che nessuno lo sia. In questo modo la differenza logica fra contrarietà e contraddittorietà risulta evidente: mentre due contraddittorie non possono essere insieme false, le contrarie possono esserlo. Invece contraddittorie e contrarie hanno in comune, secondo Aristotele, il fatto di non poter essere insieme vere.

Aristotele non esamina a fondo la relazione che intercorre fra le contraddittorie di due proposizioni contrarie, ossia la relazione che c'è fra P^i e P^o, né egli dà un nome a tale relazione. La tradizione ha supplito alla lacuna parlando di *subcontrarietà*. Aristotele si limita ad affermare che due proposizioni fra loro subcontrarie possono essere insieme vere[50]. Egli non aggiunge l'altra condizione che caratterizza la relazione di subcontrarietà, e cioè che due proposizioni subcontrarie non possono essere insieme false. In realtà ciò è una conseguenza

[47] *De int.* 7, 17 b 26-37.

[48] *De int.* 7, 17 b 20-22. Talvolta Aristotele parla di contrarietà anche come una relazione fra termini (ad es. *Metaph.* Δ 10, 1018 a 25-31). Per esempio 'bianco' e 'nero' sono termini fra loro contrari. Si tratta di una relazione diversa da quella che consideriamo qui, che è una relazione fra *proposizioni*.

[49] *De int.* 7, 17 b 22-26.

[50] *De int.* 7, 17 b 24-26.

immediata dell'ammissione che due proposizioni contrarie non possono essere insieme vere: se due contrarie non possono essere insieme vere, allora le loro contraddittorie, appunto le subcontrarie, non possono essere insieme false. In questo modo la relazione di subcontrarietà si distingue sia da quella di contraddittorietà sia da quella di contrarietà. Si distingue dalla contraddittorietà perché si riconosce la possibilità che due subcontrarie siano insieme vere e si distingue dalla contrarietà perché due subcontrarie non possono essere insieme false.

La relazione che intercorre fra le proposizioni universali e le corrispondenti particolari, fra P^a e P^i e fra P^e e P^o, non è considerata esplicitamente da Aristotele là dove egli espone la dottrina del quadrato logico. Vi sono tuttavia alcune osservazioni che ci fanno comprendere che le integrazioni proposte dalla tradizione peripatetica vanno sostanzialmente nella direzione indicata dal maestro[51]. La relazione fra queste proposizioni è stata chiamata di *subalternazione* e la tesi che è stata avanzata è che la verità di una proposizione universale implica quella della corrispondente subalterna. Se è vero che tutti i fiori del mio giardino sono rossi, è vero anche che lo è qualche fiore del mio giardino. Naturalmente, è appena il caso di dirlo, le particolari non implicano le corrispondenti universali.

La dottrina del quadrato logico suona ragionevolmente plausibile e per secoli è stata un vanto della tradizione aristotelica. È abbastanza sorprendente constatare che nessun logico moderno la accetti senza restrizioni piuttosto pesanti. Credo che valga la pena di discutere questo problema non tanto per un malinteso gusto di confronto con il moderno, quanto piuttosto perché il suo esame consentirà di mettere in luce aspetti interessanti della concezione aristotelica della quantificazione. Per comprendere il senso della critica moderna al quadrato logico bisogna fare un'assunzione ben precisa sulla natura della quantificazione e precisamente intendere la quantificazione particolare come quantificazione esistenziale. Se, per esempio, sosteniamo che è vero dire che qualche tulipano del mio giardino è rosso, ci impegniamo a dire che *c'è* almeno un tulipano nel mio giardino e che esso è rosso. Negare questa affermazione, ossia sostenere che nessun tulipano del mio giardino è rosso significa impegnarsi a dire che *non c'è* un tulipano nel mio giardino che sia rosso. La conseguenza im-

[51] Cfr. *Top.* II 1, 108 b 34-109 a 6; III 6, 120 a 15-17.

mediata di questo modo di vedere le cose è che se nel mio giardino non ci sono tulipani, è banalmente vero che nessun tulipano del mio giardino è rosso. In effetti se non ci sono tulipani nel mio giardino non ci sono nemmeno tulipani rossi. Dunque è vero che nessun tulipano del mio giardino è rosso.

Possiamo ripetere lo stesso discorso per le proposizioni *o* ed *a* e quindi generalizzare il risultato che emerge dalla discussione dell'esempio dei tulipani del mio giardino. Tutte le proposizioni particolari hanno una valenza esistenziale, nel senso che l'esistenza di almeno un individuo che esemplifica il termine generale che funge da soggetto della proposizione è condizione necessaria della sua verità. Invece nel caso delle proposizioni universali, la non esistenza di esemplificazioni del soggetto è di per sé condizione sufficiente per la loro verità. Se ci mettiamo in quest'ottica, è immediato vedere come le leggi del quadrato logico non funzionino più. Con riferimento, per esempio, alla subalternazione consideriamo una proposizione universale affermativa il cui soggetto non abbia esemplificazioni, o, se si preferisce usare il gergo moderno, denoti una classe vuota. Sia una tale proposizione

(14) ogni strega è malvagia

naturalmente sotto l'ipotesi che non ci siano streghe. Come abbiamo visto, (14) è una proposizione vera: se non ci sono streghe non ci sono nemmeno streghe non malvagie. Ma dalla verità di (14) non segue la verità della sua subalterna, come esigerebbe invece la legge di subalternazione. In effetti

(15) qualche strega è malvagia

è falsa per la stessa ragione per cui (14) è vera. Dunque non in ogni caso siamo autorizzati a passare dalle universali alle corrispondenti particolari.

È facile vedere come questo stesso esempio metta in crisi anche le altre leggi del quadrato. Se la verità di una proposizione *a* implica la verità della corrispondente *i*, la verità della *a* implica anche la falsità della sua contraria *e*, giacché la verità di una *i* comporta la falsità della *e* corrispondente. Ma allora da (14) non segue la falsità di

(16) nessuna strega è malvagia

come richiederebbero le leggi del quadrato logico, dato che questa proposizione è vera tanto quanto lo è (14): se non ci sono streghe non ci sono nemmeno streghe malvagie. Le proposizioni contrarie possono essere dunque vere insieme. L'applicazione al caso delle subcontrarie è analogo. In questo modo l'intera dottrina del quadrato logico è messa rovinosamente in crisi e nessuna delle sue leggi si salva, a parte quelle relative alla contraddizione[52].

Ci sono state varie diagnosi dell''errore' di Aristotele. In effetti il discorso moderno si basa su due presupposti. Da un lato c'è l'idea che la quantificazione particolare, a differenza di quella universale, abbia una valenza esistenziale; dall'altro si ammette la possibilità di costruire proposizioni generali con termini denotanti classi vuote (più brevemente: con termini vuoti). Quel che di solito si dice è che Aristotele avrebbe calibrato le leggi del quadrato logico su proposizioni che non contengono termini vuoti. Infatti, se si prescinde da proposizioni come la (14) e la (15) i conti tornano immediatamente e non si hanno più contro-esempi alle tesi aristoteliche[53]. A prima vista questa parrebbe una buona mossa. Se la logica è una cosa seria, perché preoccuparsi delle streghe, degli elfi e delle montagne incantate? Una città ideale governata dai logici dovrebbe poter mettere al bando simili entità che giustamente possono popolare le fantasie dei fanciulli, ma non le riflessioni dei filosofi e dei saggi. Ma il fatto è che, da un lato, Aristotele sembra riconoscere al nostro linguaggio la possibilità di intrattenersi con termini vuoti: uno dei suoi esempi preferiti è quello di *tragelaphos*, ircocervo[54]. Dall'altro non è affatto detto che i termini vuoti facciano soltanto parte delle favole. Provare che non esistono numeri naturali minori di 0, ossia appunto che questo termine è vuoto, è un possibile esercizio matematico e stabilire che non esistono uomini più vecchi del Neandertaliano una falsa conclusione scientifica. Insomma se limitiamo la logica di Aristotele ai termini non vuoti ne restringiamo fortemente la capacità di applicazione e la rendiamo ancora più impotente di quanto non sia a dar conto delle inferenze scientifiche.

[52] Per una presentazione di questa difficoltà si veda ad es. W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1978⁷, pp. 36 sgg.

[53] Una delle più eleganti formalizzazioni di questo modo di 'correggere' Aristotele è stata proposta da T. Smiley, *Syllogism and Quantification*, in «J. Symbol. Logic», XXVII (1962), pp. 58-72.

[54] Cfr. ad es. *De int.* 1, 16 a 16-18.

In realtà non abbiamo bisogno di metterci in questa prospettiva per riscattare il discorso aristotelico dalle incongruenze che i moderni gli imputano. È molto più semplice sospettare che Aristotele non condividesse uno o tutti i presupposti teorici da cui la critica muove, presupposti che, giova sottolinearlo, sono più filosofici che logici. Il fatto è che a questi presupposti siamo tanto abituati dai successi della logica moderna che finiamo per pensare che non ci possano essere alternative ad essi ed anzi li consideriamo parte irrinunciabile di qualunque approccio serio alla logica. In realtà le cose non stanno proprio così o, per lo meno, non c'è ragione di credere che stessero così per Aristotele. In effetti l'idea che la quantificazione particolare debba necessariamente avere un risvolto esistenziale può essere messa in dubbio, dato che riposa sulla tesi, tutt'altro che scontata, che l'esistenza non sia un predicato. Il fatto che Aristotele avesse la concezione del quadrato logico che abbiamo descritto induce piuttosto a pensare che egli non ritenesse la quantificazione particolare come portatrice d'esistenza. Del resto l'attribuirgli quest'idea va di pari passo con quello che abbiamo visto essere tipico della sua definizione di universale: ogni termine universale ha esemplificazioni e dunque in un certo senso, non esistono termini vuoti. Ciò naturalmente non vuol dire che Aristotele avrebbe dovuto credere all'esistenza delle streghe per motivi logici. Il punto è che il fatto che un concetto abbia esemplificazioni non comporta assumere che tali esemplificazioni esistano.

Concludiamo la nostra analisi delle proposizioni generali aristoteliche con qualche riflessione su un problema che avremmo dovuto affrontare fin da principio, ma che, dopo aver discusso della dottrina del quadrato logico, acquista un nuovo spessore: quali sono le condizioni di verità delle proposizioni quantificate? A considerare certi testi riguardanti le proposizioni affermative universali la risposta sembra immediata e conforme alle aspettative. Una proposizione del tipo di «ogni *B* è *A*» (dove '*B*' ed '*A*' stanno per due termini universali qualsivoglia) è vera se e solo se nulla di *B* non è *A* (per essere più vicini ai testi avremmo dovuto dire: *non c'è* niente di *B* che non sia *A*, ma, così dicendo, dobbiamo evitare la lettura in termini di negazione d'esistenza di 'non c'è', memori della discussione che abbiamo appena fatto)[55]. A parte la questione dell'esistenza quest'analisi potrebbe apparire non tanto diversa da quella moderna, qualora si

[55] *An. pr.* I 1, 24 b 28-30.

intenda il 'nulla di *B* che non sia *A*' nel senso di 'nessun individuo che è *B*' o 'nessuna esemplificazione di *B* non è *A*' In questa prospettiva possiamo esprimere per analogia le condizioni di verità delle proposizioni particolari. «Qualche *B* è *A*» è vera se, e solo se, almeno una delle esemplificazioni di *B* è *A*.

Tuttavia questo non è l'unico modo di affrontare le proposizioni quantificate che troviamo in Aristotele. In alcuni passi egli sembra richiedere condizioni più forti per la verità delle proposizioni *a*, per esempio là dove egli sostiene che ogni proposizione universale affermativa vera è anche una predicazione per sé, ossia tale che il predicato ha una relazione essenziale con il soggetto[56]. In altri luoghi, definendo la relazione di 'predicarsi di ogni', egli sembra richiedere non solo che il predicato sia vero di tutto il soggetto, ma anche che lo sia sempre[57]. Sembra dunque che ci siano almeno tre diverse caratterizzazioni delle proposizioni universali con differenti condizioni di verità. Non credo che sia facile mettere d'accordo questi tre punti di vista e probabilmente bisogna ipotizzare che Aristotele abbia in qualche modo modificato la sua prospettiva. A chi abbia consuetudine con la logica moderna viene naturale la tentazione di supporre che la prima caratterizzazione di proposizione universale, quella più debole, corrisponda al pensiero più maturo di Aristotele. Ma in realtà è solo una tentazione che non ha alcuna solida conferma basata sull'evidenza testuale.

All'incertezza sulla caratterizzazione delle condizioni di verità per le proposizioni quantificate deve corrispondere una grande cautela nell'interpretazione della definizione 'debole' di predicazione universale che abbiamo menzionato sopra. In essa Aristotele sembra fare riferimento ad un modello di predicazione che è stato interpretato in termini non dissimili dalla concezione moderna. Dicendo che «ogni *B* è *A*» vale se e solo se non c'è nulla di *B* che non sia *A* si è pensato che egli assuma come primitiva la relazione predicativa che abbiamo chiamato di 'esemplificazione', una relazione che intercorre fra termini individuali e termini universali, e definisca in base ad essa la relazione più complessa fra due termini generali: ogni *B* è *A* se tutte le esemplificazioni di *B* sono esemplificazioni di *A*. Se ricordiamo come viene modernamente definita la relazione di inclusione

[56] *An. post.* I 4, 73 b 26-28; *Metaph.* Δ 9, 1017 b 27-1018 a 1.
[57] *An. post.* I 4, 73 a 28-34. Cfr. anche *An. post.* I 8, 75 b 21-24.

fra classi mediante quella primitiva di appartenenza, l'analogia fra l'antico ed il moderno diviene evidente. Per quanto possa apparire naturale, questo modo di vedere le cose, che presuppone una netta e radicale distinzione fra la relazione di predicazione fra termini generali e quella di esemplificazione che riguarda il rapporto fra termini singolari e termini generali, non trova riscontro nelle posizioni aristoteliche proprio per quanto riguarda i suoi presupposti. In effetti Aristotele non sembra distinguere in alcun modo la relazione di esemplificazione rispetto al rapporto fra termini generali, né mostra di privilegiare la prima sul secondo.

Ciò solleva qualche dubbio sull'interpretazione tradizionale della definizione 'debole' di predicazione universale. In realtà non c'è nessun motivo di credere che 'nulla di *B*' in quella definizione debba essere inteso nel senso di 'nessun individuo che è *B*' o 'nessuna esemplificazione di *B*' Possiamo benissimo pensare che Aristotele intendesse semplicemente dire che *nessuna parte* di *B* non è *A*. Se ci mettiamo in questa prospettiva possiamo pensare che Aristotele intendesse la quantificazione con riferimento alle parti dell'estensione di un termine universale. Dire che ogni *B* è *A*, da questo punto di vista, significa dire che tutte le parti di *B* sono *A*, nel senso che *A* è vero di tutte le parti dell'estensione di *B*. In altri termini, dobbiamo supporre che ad ogni termine generale che funga da soggetto in una proposizione quantificata sia assegnata un'estensione e che il quantificatore determini quanto dell'estensione del soggetto è impegnato dal predicato. Se asseriamo che ogni *B* è *A*, allora ci impegniamo a dire che *A* è vero di tutta l'estensione di *B*, mentre affermando che qualche *B* è *A* sosteniamo semplicemente che almeno una parte dell'estensione di *B* è *A*.

Questo modo di vedere le cose trova un supporto innanzitutto nella terminologia impiegata da Aristotele. Il suo modo abituale di esprimere una proposizione particolare fa ricorso ad espressioni come ἐν μέρει o κατὰ μέρος, dove la nozione di parte è esplicitamente chiamata in causa. Inoltre egli qualche volta parla dell'attribuzione di un genere alle sue specie o agli individui di cui le specie sono vere in termini di partecipazione: le specie e gli individui partecipano (= sono parti?) del genere[58]. Infine '*B* è in *A* come in un tutto' è preso qualche volta come equivalente di '*A* si predica di ogni *B*'[59].

[58] Ad es. *Top.* IV 2, 122 b 20-22.
[59] *An. pr.* I 1, 24 b 26-28; 4, 25 b 32-35.

Ma quel che più conta è che, se intendiamo la quantificazione in termini di parti dell'estensione di un termine generale, possiamo agevolmente dar conto del fatto che esemplificazione ed inclusione non fanno riferimento a due nozioni diverse di predicazione. Se *A* si predica di ogni *B* e quindi tutte le parti dell'estensione di *B* sono *A*, diciamo che *A* è vero degli individui che sono le parti elementari dell'estensione di *B* e allo stesso tempo degli aggregati di individui che formano le parti non elementari di *B*. Per esempio, quando diciamo che ogni animale è mortale, in questa prospettiva ci impegniamo a sostenere non solo che gli individui, le parti elementari dell'estensione di 'animale' sono mortali, ma anche che le parti non elementari di 'animale', cavallo, capra e cane, sono mortali. In questo senso mortale si predica, è vero, non solo di Fido e Melampo, ma anche di cane, in quanto tanto Fido e Melampo quanto cane sono parti di animale.

Questo modo di vedere le cose è consistente anche con l'interpretazione non esistenziale del quantificatore particolare che abbiamo avanzato sopra parlando del quadrato logico. In effetti possiamo supporre che per un termine generale avere un'estensione che abbia parti sia qualcosa che non dipende dal modo in cui è fatto il mondo, ma dalla sua natura di termine universale. 'Ircocervo' ha un'estensione non meno di 'cavallo' e tale estensione ha parti, gli individuali ircocervi, così come ha parti l'estensione di cavallo, i cavalli individuali. La differenza è che le parti dell'estensione del cavallo esistono, fanno parte dell'arredo dell'universo, mentre gli ircocervi individuali non esistono, non sono nel mondo.

5. *La teoria dell'inferenza*

È il momento di affrontare la parte più originale della teoria logica di Aristotele, ossia la sua concezione dell'inferenza o deduzione. Il nome usato da Aristotele per 'deduzione' è συλλογισμός. Sarebbe un errore tradurre questa parola con 'sillogismo', come per altro si fa spesso, intendendo con ciò riferirsi ai tipi di inferenza teorizzati da Aristotele negli *Analitici primi*[60]. In effetti dalla definizione generale

[60] Ciò è stato chiarito da J. Barnes, *Proof and the Syllogism*, in E. Berti (a cura di), *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics»*, Antenore, Padova 1981, pp. 17 sgg.

di συλλογισμός emerge chiaramente che per Aristotele la parola tende a coprire l'intero ambito delle deduzioni e non solo quello delle inferenze che modernamente sogliono essere chiamati sillogismi[61].

Tre sono le caratteristiche salienti di una deduzione secondo Aristotele. Innanzitutto la conclusione, la proposizione terminale del processo, deve dipendere necessariamente dalle premesse, i punti di partenza dell'inferenza. Inoltre la conclusione deve essere diversa dalle premesse. Infine le premesse devono presumibilmente essere più d'una. Ciascuna di queste caratteristiche è peculiare del modo aristotelico di vedere le cose e deve essere pertanto commentata brevemente. Ancora una volta faremo ricorso alla concezione moderna per misurare l'originalità del punto di vista del logico antico.

Innanzitutto nella definizione aristotelica, contrariamente a quel che avviene modernamente per la nozione di conseguenza logica, il correlato del συλλογισμός aristotelico, non viene fatto alcun ricorso alla nozione di verità. Oggigiorno si dice che una proposizione φ è la conseguenza logica di un insieme di premesse Δ se non può succedere che gli elementi di Δ siano veri e φ falsa[62]. Nulla di tutto ciò in Aristotele. Egli si limita a dire che se φ è dedotta da Δ, allora φ è tale che può essere legittimamente posta accanto a Δ ogni qual volta si ponga Δ. Naturalmente il 'porre' che è qui in questione non ha una connotazione psicologica. Non è perché uno ha asserito o considerato Δ che ha diritto di asserire o considerare φ. Si tratta piuttosto di un porre ideale. Se certe premesse sono isolate, allora è legittimo associare ad esse, porre accanto ad esse, una certa conclusione. Da questo punto di vista una deduzione è vista alla stregua di un processo naturale. Così come in natura avviene che, date certe condizioni, sia inevitabile un certo esito, in un'inferenza se sono assunte certe premesse si ha il diritto di affermare o di porre accanto ad esse una certa conclusione.

Meno facilmente spiegabili sono le altre condizioni che secondo Aristotele caratterizzano un'inferenza. Da un punto di vista moderno

[61] La definizione di συλλογισμός è data in *An. pr.* I 1, 24 b 18-22 ed è ripetuta con qualche variante e omissione in *Top.* I 1, 100 a 25-27; *Rhet.* I 2, 1356 b 15-16; *Soph. el.* 1, 165 a 1-2.

[62] L'idea risale a Tarski (cfr. A. Tarski, *On the Concept of Logical Consequence*, in Id., *Logic, Semantics and Meta-Mathematics*, Hackett, Indianapolis 1983, pp. 414-415) e si ritrova, più o meno tecnicizzata, in tutti i manuali moderni di logica (cfr. ad es. J.L. Bell, M. Machover, *A Course in Mathematical Logic*, North-Holland, Amsterdam-New York-Oxford 1977, p. 53).

non appare pienamente comprensibile la richiesta che la conclusione di un'inferenza debba essere *diversa* dalle sue premesse. Una deduzione del tipo di «da φ segue φ», o in termini formali «φ ⊢ φ», è considerata non solo legittima da un punto di vista moderno, ma anche privilegiata perché insospettabile. Probabilmente Aristotele aveva un'idea più 'mentalistica' della deduzione di quella moderna. In effetti, se ci prendiamo la briga di effettuare una deduzione è per trovare qualcosa che non avevamo già. Un processo come è quello inferenziale deve condurre a qualcosa di nuovo, altrimenti è inutile metterlo in moto. Naturalmente questa prospettiva gioca un ruolo solo in un contesto cognitivo e non, almeno da un punto di vista moderno, in quello più propriamente logico. Ma tutto dipende da quello che si intende per logica e del ruolo che le si vuole assegnare.

Una deduzione come «φ ⊢ φ» per Aristotele è illegittima anche per un'altra ragione, dato che viola la terza condizione da lui prevista per le deduzioni, in quanto si ha una sola premessa. Solo che qui non solo ci si scontra con il punto di vista dei moderni, ma con le stesse affermazioni di Aristotele, in quanto egli stesso ammette inferenze legittime che hanno per antecedente un'unica premessa, ossia inferenze del tipo di «φ ⊢ ψ» (dove $\varphi \neq \psi$), come vedremo fra breve[63]. Temo che qui Aristotele sia incorso in una confusione logica. In realtà quando contiamo le premesse di un'inferenza possiamo contare due cose: possiamo contare le proposizioni che usiamo per ottenere una certa conclusione; oppure possiamo contare le assunzioni da cui la conclusione in questione dipende, le proposizioni a condizione delle quali la conclusione può essere asserita. Non necessariamente le proposizioni che entrano in gioco per l'ottenimento di una conclusione coincidono con le assunzioni da cui dipende la sua asseribilità. Notoriamente un teorema in una teoria non dipende da alcuna assunzione della teoria e pur tuttavia per dedurlo possiamo aver bisogno di un considerevole numero di premesse. Ora certamente Aristotele ha ragione di dire che in un'inferenza il numero delle premesse deve essere maggiore di uno se per 'premessa' si intende ogni proposizione usata per derivare la conclusione (specialmente se tale conclusione deve essere diversa dalle premesse). Ma ciò non significa che le assunzioni da cui una conclusione dipende, le proposizioni senza le

[63] È il caso ad esempio delle cosiddette leggi di conversione per le proposizioni categoriche.

quali la conclusione non può essere asserita debbano essere più di una, come del resto lo stesso Aristotele testimonia.

Uno degli aspetti più interessanti della teoria aristotelica delle inferenze è che in essa emerge abbastanza chiaramente che la correttezza di un'inferenza non dipende dalla verità o falsità delle premesse considerate[64]. Certo Aristotele è consapevole del fatto che in un'inferenza corretta, se le premesse sono vere, la conclusione non può essere falsa e quindi condivide l'idea che un'inferenza corretta deve preservare la verità. Tuttavia egli ha ben chiaro che si possono avere inferenze assolutamente corrette anche se le premesse sono false e che quindi la correttezza di un'inferenza non si misura in termini di verità delle premesse. È proprio questa consapevolezza che gli consente di distinguere le dimostrazioni, ossia le deduzioni scientifiche, dai processi dialettici, da un lato, e dalle inferenze *tout court* dall'altro[65]. In effetti una delle condizioni necessarie per ottenere una dimostrazione è che le premesse da cui procede siano vere[66]. Poiché la dimostrazione mira a darci informazioni sul mondo, i suoi punti di partenza devono essere veri e affidabili. Anche nel caso delle argomentazioni dialettiche dobbiamo porre condizioni epistemiche sulle premesse. Per avere una deduzione dialettica le premesse devono essere, per usare il termine di Aristotele, *endoxa*, ossia tali da generare un largo consenso tra coloro i quali assistono alla discussione[67]. Entrambe queste condizioni non sono richieste per le premesse delle semplici inferenze nel senso che ai fini della determinazione della conclusione non è rilevante la qualità epistemica dei contenuti. In generale, anzi, per Aristotele non sono rilevanti nemmeno i contenuti delle premesse inferenziali, perché quel che conta in esse sono alcune loro caratteristiche logiche e precisamente il loro essere affermative o negative e universali o particolari. Sono queste e soltanto queste le caratteristiche delle proposizioni che giocano un ruolo in un'inferenza determinando le caratteristiche logiche della conclusione, il suo essere appunto affermativa o negativa, universale o particolare[68].

[64] Cfr. *An. pr.* I 1, 24 a 22 sgg.

[65] Ciò appare evidente dal fatto che Aristotele rigetta come invalide inferenze in cui in almeno un caso avviene che le premesse siano vere insieme con la negazione della conclusione.

[66] *An. post.* I 2, 71 b 19-25.

[67] *Top.* I 1, 100 a 25 sgg. Sulla definizione di ἔνδοξον cfr. *Top.* I 1, 100 b 21 sgg.

[68] *An. pr.* I 1, 24 b 28 sgg.

È proprio per questo svincolamento dai contenuti e per il ruolo che la forma logica degli enunciati gioca nelle inferenze che possiamo qualificare la teoria aristotelica dell'inferenza come una *teoria logica*, nel senso moderno del termine naturalmente. Al tempo stesso, l'attenzione alla forma logica degli enunciati e la distinzione di questa dai contenuti fa sì che possiamo tranquillamente dire che Aristotele è l'inventore o lo scopritore della logica, dato che egli manifesta un'attenzione alle forme logiche e al loro ruolo che non è dato di ritrovare in altri autori, né nel divino Platone, né negli antichi esponenti della scuola megarica.

È nella prospettiva della radicale novità dell'atteggiamento di Aristotele nei confronti della logica che dobbiamo valutare i tentativi che sono stati fatti di trovare ascendenze alla sua teoria dell'inferenza. La proposta che negli anni passati ha avuto più successo è stata quella consistente nel supporre che l'antecedente prossimo del sillogismo aristotelico sia stata la teoria platonica della divisione[69]. Ma è assai dubbio che ciò sia vero. La divisione, così come è illustrata da Platone e ripresa in alcune sue linee da Aristotele, ha una struttura logica profondamente diversa dal sillogismo, essendo quest'ultimo un'inferenza, mentre la prima non lo è. Aristotele riconosce alla divisione il ruolo di strumento per la costruzione di definizioni, ma nega risolutamente che possa avere un ruolo deduttivo[70]. Siamo dunque in presenza di due strutture logiche eterogenee. Naturalmente non è da scartare l'ipotesi che Aristotele abbia inventato (o scoperto) il sillogismo riflettendo sui processi di divisione e sul loro non essere deduzioni. Ma ciò non vuol dire che la divisione sia l'antecedente prossimo del sillogismo, così come non ha senso dire che il sistema tolemaico è la prefigurazione di quello copernicano. Un conto sono le occasioni che hanno generato una nuova idea, che, com'è noto, possono essere le più varie ed estemporanee (si pensi alla mela di Newton) ed un conto sono le anticipazioni storiche. Per le prime dob-

[69] Così ad es. C. Prantl, *Über die Entwicklung der Aristotelischen Logik aus der Platonischen Philosophie*, in «Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaften», VII (1855), pp. 129-211 (rist. anast. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968); H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 voll., Olms, Hildesheim-New York 1969-1970³, vol. II, pp. 75 sgg.; A. Mansion, *L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote*, in AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode*, Institut Supérieure de Philosophie, Paris 1961, pp. 57-81.

[70] Cfr. *An. pr.* I 31, 46 a 31 sgg.

biamo far riferimento al mondo imprevedibile del caso e, forse, a quello non meno oscuro della psicologia della creazione intellettuale; per le seconde dobbiamo documentare precise relazioni di struttura, che, nel caso specifico della divisione e del sillogismo, non sono presenti.

Ciò non vuol dire che l'invenzione o scoperta aristotelica non si inserisca in un *humus* culturale che ne fa da supporto. Vari fattori giocano un ruolo in questo senso, come le riflessioni di Platone sul linguaggio e sulle strutture argomentative, l'attenzione che i sofisti avevano prestato al linguaggio come veicolo della comunicazione scientifica e, più in generale, l'importanza dell'argomentazione nella discussione filosofica e politica, il ruolo che nella matematica assume la deduzione. Tutti questi elementi hanno una parte rilevante nel giustificare la nascita della logica aristotelica e contribuiscono a caratterizzare quello che potremmo chiamare l'approccio greco alla cultura e al sapere. Senza di essi, probabilmente, il fenomeno Aristotele sarebbe impensabile e non si sarebbe potuto realizzare. Ma, di nuovo, altro è determinare le condizioni necessarie di un certo sviluppo storico ed altro è chiarirne il punto di partenza e l'antecedente immediato.

6. *Il sillogismo*

Per capire lo sviluppo della teoria aristotelica dell'inferenza quale si ritrova negli *Analitici primi* è importante chiarire la strategia generale del suo approccio. Una teoria dell'inferenza ha come scopo primario quello di discriminare le deduzioni che sono formalmente corrette da quelle che non lo sono. Per questa ragione uno dei primi concetti ad essere introdotto e definito in un trattato di logica è di solito quello di validità che consente di avere un punto di riferimento nel processo di discriminazione delle inferenze. Negli *Analitici primi* sembrerebbe dunque lecito aspettarsi una definizione generale di validità, accanto a quelle di inferenza, di predicazione universale e di termine. Nulla di tutto questo. Aristotele non si preoccupa mai di definire in generale che cosa si debba intendere per validità logica, anche se egli usa di questo concetto soprattutto in ordine a stabilire quali combinazioni di premesse non diano luogo ad una conclusione sillogistica. La sua linea d'attacco è diversa. Egli identifica alcune inferenze come assolutamente sicure ed evidenti e mostra che tutte le altre sono riducibili

a queste, nel senso che esse possono essere dedotte da quelle, talché se quelle sono corrette, queste non possono non esserlo. In questo modo egli può costruire una teoria della deduzione che realizza lo scopo di discriminare le inferenze corrette da quelle scorrette senza fare ricorso ad una definizione di validità logica. Il progetto, sebbene contenga, come vedremo, più di un vizio nella sua realizzazione, è non di meno brillante nella sua concezione e perfettamente legittimo[71].

In particolare possiamo articolare la realizzazione del progetto di Aristotele nei seguenti momenti senza tradire troppo l'andamento degli *Analitici primi*. Innanzitutto bisognerà considerare un insieme di deduzioni, i sillogismi appunto, di cui Aristotele fa la teoria. Successivamente di questo gruppo esamineremo una sottoclasse che rappresenta l'insieme privilegiato delle inferenze sicure e, conseguentemente, ripercorreremo i modi di riduzione adottati da Aristotele per mostrare la dipendenza di tutti gli altri sillogismi dal gruppo privilegiato. Analizzeremo quindi le tecniche messe in opera da Aristotele per mostrare che non ci sono altre inferenze sillogistiche che siano corrette oltre a quelle da lui considerate tali. Infine, e questo è il passo più discutibile di tutta la costruzione, considereremo la tesi secondo cui tutte le deduzioni logicamente corrette, se sono davvero tali, devono essere riducibili ad uno dei sillogismi teorizzati da Aristotele. In questo modo il progetto si compie in una teoria generalissima dell'inferenza che vede al suo centro il sillogismo.

Cominciamo con l'introdurre una terminologia che ci consenta di parlare del sillogismo e delle sue parti, anche se essa non corrisponde in tutto e per tutto a quella di Aristotele. Come abbiamo già detto, ma giova ripeterlo, 'sillogismo' nell'uso che stiamo facendo non è la traduzione di συλλογισμός che vuol dire 'deduzione', ma è la parola moderna che designa quel gruppo di inferenze di cui Aristotele ha fatto la teoria e alle quali egli pretende di ricondurre ogni altra deduzione logicamente corretta. In questa prospettiva non possiamo aspettarci da parte di Aristotele una definizione generale di 'sillogismo' (egli non ha nemmeno la parola per 'sillogismo') né ci interessa introdurla qui. Chiariremo la nozione di sillogismo attraverso esempi. Una deduzione come la seguente è un esempio di sillogismo

[71] Il merito di aver individuato la peculiarità della strategia aristotelica si deve a J. Lear, *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.

(17) ogni uomo è mortale
ogni cannibale è un uomo
―――――――――――――
ogni cannibale è mortale

In questa inferenza sono presenti due premesse ed una conclusione che segue necessariamente dalle premesse ed è distinta da queste. Abbiamo dunque a che fare con una deduzione in senso aristotelico, dato che la sua definizione di συλλογισμός è soddisfatta. Ciò che è caratteristico di questa inferenza è che le sue premesse sono costituite da tre termini, 'uomo', mortale' e 'cannibale', connessi in modo tale che uno dei tre, in questo caso 'uomo', compare nelle premesse e non nella conclusione. Chiamiamo il termine che compare nelle premesse, ma non nella conclusione, *termine medio*, o semplicemente *medio*, mentre gli altri due termini, che compaiono tanto nelle premesse quanto nella conclusione, *estremi*. Più in particolare indicheremo il termine che funge da predicato nella conclusione come *estremo maggiore* e quella che funge da soggetto come *estremo minore*[72].

A seconda della relazione che il termine medio intrattiene con gli estremi nelle premesse i sillogismi sono raggruppati in tre gruppi o classi, che Aristotele distingue per la *figura* (σχῆμα). Sono in *prima figura* tutte quelle coppie di eventuali premesse sillogistiche in cui il termine medio compare come soggetto dell'estremo maggiore e come predicato di quello minore[73]. Sono invece in *seconda figura* quelle coppie in cui il termine medio compare sempre e solo come predicato degli estremi[74]. Infine sono in *terza figura* quelle coppie in cui il termine medio compare solo come soggetto degli estremi[75].

È appena il caso di osservare che le figure non sono né inferenze, né schemi di inferenze, ma sono semplicemente un modo di classificare coppie di proposizioni candidate ad essere premesse sillogistiche. In effetti per avere un'inferenza non è sufficiente che i termini

[72] Aristotele definisce in modo diverso il medio e gli estremi di un sillogismo omettendo di fare riferimento alla conclusione. Egli pertanto è costretto a ridefinire questi elementi in ciascuna figura (per la prima figura: *An. pr.* I 4, 25 b 35-37; 26 a 21-23; per la seconda figura: *An. pr.* I 5, 26 b 36-39; per la terza: *An. pr.* I 6, 28 a 12-15). Il vantaggio di questo modo di presentare le cose è che Aristotele può parlare propriamente di estremi e di medi anche per combinazioni di proposizioni in una figura che non diano luogo ad una conclusione sillogistica.

[73] *An. pr.* I 4, 26 b 33.

[74] *An. pr.* I 5, 26 b 34-36.

[75] *An. pr.* I 6, 28 a 10-12.

delle proposizioni si trovino nelle situazioni previste dalle tre figure. Perché la conclusione segua necessariamente dalle premesse bisogna che le relazioni predicative dei termini nelle premesse siano qualificate in un modo appropriato per quanto riguarda la qualità e la quantità. Per esempio una coppia di proposizioni come

(18) ogni uomo è bipede
ogni ateniese è bipede

può essere sicuramente classificata in seconda figura e, d'altra parte, non rappresenta l'antecedente di un sillogismo logicamente corretto[76].

È forse l'introduzione di schemi spaziali o di sequenze semplificate del tipo di *P–M–S* (prima figura), o *M–P–S* (seconda figura), o *P–S–M* (terza figura)[77], che ha condotto Aristotele a tralasciare una trattazione sistematica di quella che la tradizione successiva ha chiamato 'quarta figura', ovvero le combinazioni di eventuali premesse in cui il termine medio è predicato dell'estremo maggiore e soggetto di quello minore. Egli infatti si limita a considerare, in una specie di appendice alla trattazione delle figure sillogistiche[78], certi possibili casi non *standard* che la tradizione ha ulteriormente distinto in 'sillogismi indiretti' e 'sillogismi della quarta figura' vera e propria.

Com'è ben noto, Aristotele ha formulato le proposizioni che costituiscono le premesse e le conclusioni dei sillogismi non adottando per esse la rappresentazione più vicina al linguaggio ordinario, come potremmo aspettarci, ma scegliendo una convenzione che doveva apparire ai Greci del suo tempo altrettanto strana di come risulta a noi. Infatti egli invece di formulare, per esempio, una proposizione universale affermativa come:

(19) ogni uomo è mortale

la indica così:

(20) mortale appartiene ad ogni uomo

[76] Cfr. *An. pr.* I 5, 27 a 18 sgg.

[77] *P*, *S* e *M* denotano rispettivamente l'estremo maggiore, quello minore e il termine medio di un possibile sillogismo.

[78] Cfr. *An. pr.* I 7. Per i modi indiretti si veda anche *An. pr.* II 1.

dove il soggetto grammaticale della proposizione corrisponde al predicato logico e una parte del suo predicato grammaticale, 'uomo', è il soggetto logico cui è premessa la quantificazione universale. Inoltre egli rappresenta il legame fra soggetto e predicato sistematicamente con il termine ὑπάρχειν che, con qualche riluttanza, ci siamo decisi a rendere con 'appartenere', in ciò uniformandoci ad una tradizione consolidata[79].

La ragione di questa inversione caratteristica della costruzione delle proposizioni non è del tutto chiara e, a quel che sembra, la sua rilevanza logica è stata sopravvalutata da parte di alcuni autori recenti[80]. Forse Aristotele ricorre ad essa semplicemente per sottolineare che le proposizioni di cui egli parla non sono solo quelle della forma '*S* è (non è) *P*', ma in generale ogni rapporto predicativo comunque espresso e, quindi, non solo enunciati come (19), ma anche proposizioni come

(21) nessun rettile mangia cannella

ovviamente da ristrutturare in termini aristotelici come

(21*) essere mangiatore di cannella non appartiene ad alcun rettile[81]

È più interessante osservare che Aristotele ha rappresentato le inferenze da lui studiate introducendo lettere al posto dei termini che costituiscono le proposizioni che le formano[82]. Di norma una premessa sillogistica non ha la forma né di (19) né di (20), ma di

(22) *A* appartiene ad ogni *B*

dove *A* e *B* stanno per due termini generali. Sull'introduzione di queste lettere da parte di Aristotele si è a lungo discusso perché alcuni

[79] Un'altra possibilità potrebbe essere quella di tradurre ὑπάρχειν con 'convenire' o qualcosa di simile.

[80] Così ad es. G. Patzig, *Problèmes actuels de l'interprétation de la syllogistique d'Aristote*, in M.A. Sinaceur (a cura di), *Aristote aujourd'hui*, Erès, Paris 1988, pp. 271-273.

[81] Cfr. *An. pr.* I 37, 49 a 6-10.

[82] Aristotele non fornisce alcuna spiegazione per questa introduzione che inizia a *An. pr.* I 2, 25 a 14.

autori le hanno interpretate come vere e proprie variabili in senso moderno ed altri invece come semplici abbreviazioni di costanti, analoghe a quelle che si usano in geometria per descrivere le figure[83]. Probabilmente la verità sta a metà strada. Sicuramente Aristotele non usa le lettere come variabili in senso moderno, giacché è fondamentale per una variabile l'idea che su di essa si può quantificare ed Aristotele non quantifica mai sulle lettere[84]. D'altra parte le lettere non sono soltanto abbreviazioni di costanti, alla stregua di 'Fiore' per 'Fiorenza'. Le lettere in realtà hanno la funzione di quelle che modernamente potrebbero essere chiamate *lettere schematiche*, nel senso che fanno riferimento a termini ben precisi – e in questo senso si comportano come costanti – ma differiscono da queste perché suggeriscono l'idea che la scelta di un particolare termine, 'uomo' o 'cavallo' o 'mortale' è irrilevante al fine del discorso, in quanto esso funzionerebbe allo stesso modo anche se la scelta fosse diversa. Qualcosa di simile avviene anche in matematica. In effetti quando dimostriamo un certo teorema ricorrendo ad una particolare figura, per esempio al triangolo *ABC*, pretendiamo che esso valga per ogni triangolo e non soltanto per quello *ABC*. La nostra aspettativa trova giustificazione perché siamo consapevoli del fatto che la dimostrazione che abbiamo fatto a proposito di *ABC* è estendibile ad ogni figura del tipo di *ABC*[85]. Analogamente, (22) fa riferimento ad una particolare proposizione, né più né meno di (20), ma a differenza di questa, aggiunge che essa sta per qualunque proposizione che abbia la stessa forma, ossia per ogni enunciato in cui ad *A* e *B* siano sostituiti due qualunque termini generali appropriati.

Per rendere più compatta la nostra scrittura abbrevieremo (22) con *AaB*, ricordando che *a* sta ad indicare la qualità affermativa di una proposizione e la sua quantificazione universale. Analogamente porremo *AeB* per '*A* non appartiene ad alcun *B*', *AiB* per '*A* appartiene a qualche *B*' e *AoB* per '*A* a qualche *B* non appartiene'

[83] Per la prima posizione cfr. ad es. J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford 1957², pp. 7-10; per la seconda M. Frede, *Stoic vs. Aristotelian Syllogistic*, in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota, Minneapolis 1987, pp. 111-112.

[84] Cfr. W.V. Quine, *Methods of Logic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982⁴, pp. 121-122.

[85] Aristotele dimostra di avere una certa consapevolezza di questo modo di procedere di molti argomenti matematici: cfr. *An. pr.* I 41, 49 b 33-37 e *Metaph.* M 3, 1078 a 17-21. La tradizione posteriore teorizzerà con molta precisione questa procedura (si veda in particolare Procl., *In Eucl.* 207, 4 sgg.).

7. *Sillogismi perfetti e imperfetti*

Come abbiamo visto, Aristotele non si preoccupa di introdurre una definizione generale di validità per marcare la distinzione fra inferenze logicamente corrette e inferenze che tali non sono. Egli piuttosto isola un gruppo di sillogismi che ai suoi occhi appaiono evidentemente corretti, e che egli chiama *sillogismi perfetti*, e mostra come tutti gli altri sillogismi si *riducano* a questi, ossia siano deducibili da questi. In effetti se *S* è un sillogismo sicuramente corretto ed un secondo sillogismo *C* è deducibile da *S*, è chiaro che *C* non può essere rifiutato senza mettere in dubbio la legittimità dell'accettazione di *S*[86].

I sillogismi che Aristotele chiama perfetti sono quelli che appartengono alla prima figura e i loro tipi (la tradizione li chiamerà *modi*) sono quattro. La tradizione ha dato loro i nomi di *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio* che suonano strani, ma hanno una loro giustificazione. In effetti *Barbara* dice che il tipo di inferenza che essa denomina è costituito da due premesse universali affermative (due *a*) ed ha una conclusione pure universale affermativa, appunto *Barbara*. Analogamente *Celarent* avrà la premessa maggiore universale negativa (una *e*), la premessa minore universale affermativa (una *a*) e conclusione universale negativa (una *e*). Nel caso di *Darii* la premessa maggiore è universale affermativa e la premessa minore, come la conclusione, è particolare affermativa (*a*-*i*-*i*). Infine *Ferio* presenta una premessa maggiore universale negativa, una premessa minore particolare affermativa ed una conclusione particolare negativa (*e*-*i*-*o*)[87].

Se adottiamo le convenzioni che abbiamo sopra esposto possiamo rappresentare *Barbara* con lo schema

(BAR) $PaM, MaS \vdash PaS$

dove il segno '⊢' indica che la conclusione *AaC* segue necessariamente, è la conseguenza logica, delle premesse *AaB* e *BaC*. Quindi potremo per esempio dire che

[86] Per la distinzione generale fra sillogismi perfetti e imperfetti cfr. *An. pr.* I 1, 24 b 22-26. Va ascritto a Günther Patzig (*Die Aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der «Ersten Analytiken»*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969[3], pp. 51 sgg.) il merito di aver interpretato la perfezione dei sillogismi in termini di evidenza.

[87] Cfr. *An. pr.* I 4.

(23) mortale appartiene ad ogni uomo
uomo appartiene ad ogni Ateniese

---

mortale appartiene ad ogni Ateniese

dove la linea continua '——' ha la stessa funzione che '$\vdash$' ha in (BAR), è un caso coperto da (BAR) e quindi un esempio di sillogismo in *Barbara*[88]. Analogamente possiamo rappresentare *Celarent* con

(CEL) $PeM, MaS \vdash PeS$

e considerare

(24) cammello non appartiene ad alcun uomo
uomo appartiene ad ogni Ateniese

---

cammello non appartiene ad alcun Ateniese[89]

come un 'caso particolare' di (CEL). Ancora possiamo formulare *Darii* come

(DAR) $PaM, MiS \vdash PiS$

e esemplificarlo con

(25) animale appartiene ad ogni bipede
bipede appartiene a qualche vivente

---

animale appartiene a qualche vivente[90]

Infine *Ferio* è dato da

[88] Cfr. *An. pr.* I 4, 25 b 37-40. Ho usato intenzionalmente l'espressione 'caso coperto da' e non un'espressione come 'è un esempio di' perché dopo la discussione che abbiamo fatto sulla funzione delle lettere non possiamo dire che (23) è un esempio, un caso particolare, di (BAR). Se così dicessimo, conferiremmo a (BAR) la funzione di uno schema d'inferenza, cosa che propriamente (BAR) non è. Tuttavia, una volta detto tutto ciò, per comodità, ci sentiamo autorizzati a trattare (BAR) e le espressioni similari come veri e propri schemi.

[89] *An. pr.* I 4, 25 b 40-26 a 2.

[90] *An. pr.* I 4, 26 a 23-25.

(FER) $PeM, MiS \vdash PoS$

e un suo caso particolare è

(26) cammello non appartiene ad alcun uomo
uomo appartiene a qualche animale

---

cammello non appartiene a qualche animale[91]

Aristotele considera le quattro forme che abbiamo illustrato come tutti e soli i sillogismi in prima figura, qualunque altra combinazione delle premesse non dando luogo ad un'inferenza logicamente corretta.

Mentre i sillogismi della prima figura sono tutti perfetti[92], quelli della seconda e della terza sono *imperfetti* e richiedono una *riduzione* a quelli della prima figura[93]. I tipi di sillogismo della seconda figura sono anch'essi quattro e precisamente *Cesare*, *Camestres*, *Festino* e *Baroco*. Dato il suo nome, dobbiamo aspettarci che *Cesare* abbia una premessa maggiore universale negativa, una premessa minore universale affermativa ed una conclusione universale negativa (*e-a-e*). Lo rappresentiamo come

(CES) $MeP, MaS \vdash PeS$

e una sua possibile esemplificazione è:

(27) quadrupede non appartiene ad alcun uomo
quadrupede appartiene ad ogni cammello

---

uomo non appartiene ad alcun cammello[94]

Possiamo rappresentare *Camestres*, in cui la premessa maggiore è universale affermativa e quella minore, come pure la conclusione, universale negativa (*a-e-e*), con:

(CAM) $MaP, MeS \vdash PeS$[95]

[91] *An. pr.* I 4, 26 a 25-27.
[92] *An. pr.* I 4, 26 b 28-30.
[93] *An. pr.* I 5, 28 a 4-7; I 6, 29 a 14-16.
[94] *An. pr.* I 5, 27 a 5-9.
[95] *An. pr.* I 5, 27 a 9-14.

Per *Festino*, in cui la premessa maggiore è universale negativa, quella minore particolare affermativa e la conclusione è particolare negativa (*e-i-o*), abbiamo:

(FET) $MeP, MiS \vdash PoS$[96]

Infine *Baroco* ha come corrispondente formale

(BAC) $MaP, MoS \vdash PoS$[97]

dove la premessa maggiore è universale affermativa, mentre quella minore e la conclusione sono particolari negative (*a-o-o*).

I tipi di sillogismo corretti in terza figura sono in numero maggiore e sono: *Darapti*, *Felapton*, *Disamis*, *Datisi*, *Ferison* e *Bocardo*. Il primo, *Darapti*, è costituito da due premesse universali affermative e da una conclusione particolare affermativa (*a-a-i*) e può essere rappresentato come segue:

(DAP) $PaM, SaM \vdash PiS$[98]

Invece *Felapton* ha una conclusione particolare negativa pur avendo due premesse universali, rispettivamente affermativa e negativa (*e-a-o*):

(FEL) $PeM, SaM \vdash PoS$[99]

Tutti gli altri modi hanno un antecedente che contiene una premessa particolare e la conclusione è anch'essa particolare. *Disamis* ha la premessa maggiore affermativa particolare e quella minore universale affermativa e dà luogo ad una conclusione particolare affermativa (*i-a-i*):

(DIS) $PiM, SaM \vdash PiS$[100]

[96] *An. pr.* I 5, 27 a 32-36.
[97] *An. pr.* I 5, 27 a 36-27 b 1.
[98] *An. pr.* I 6, 28 a 17-26.
[99] *An. pr.* I 6, 28 a 26-30.
[100] *An. pr.* I 6, 28 b 7-11.

La situazione di *Datisi* è speculare per quanto attiene l'antecedente, dato che è la premessa maggiore ad essere universale mentre particolare è la premessa minore (*a-i-i*):

(DAT) *PaM*, *SiM* ⊢ *PiS*[101]

Infine *Ferison* e *Bocardo* hanno, a differenza di *Disamis* e *Datisi*, una conclusione negativa, pur condividendo il fatto di avere una premessa particolare, che obbliga ad una conclusione dello stesso tipo. *Ferison* ha la forma seguente (*e-i-o*):

(FES) *PeM*, *SiM* ⊢ *PoS*[102]

mentre *Bocardo* ha la premessa maggiore particolare negativa (*o-a-o*), e cioè può essere rappresentato da

(BOC) *PoM*, *SaM* ⊢ *PoS*[103]

Una volta elencati i tipi di sillogismi nelle tre figure che Aristotele considera validi dobbiamo affrontare l'ovvio problema del perché egli privilegi i sillogismi della prima figura considerandoli più evidenti degli altri e tali da essere il loro termine di paragone. Che cosa fa sì che ad esempio *Celarent* sia più evidente di *Cesare*? La risposta di Aristotele a questo interrogativo è chiara, anche se è stata forse mal compresa dalla critica recente[104]. Egli dice che i sillogismi della prima figura sono più evidenti perché verificano immediatamente la definizione di predicazione universale[105]. Prendiamo ad esempio un sillogismo in *Barbara*. Che cosa consente di concludere che *P* appartiene ad ogni *S* una volta assunto che *P* appartiene ad ogni *M* e che *M* appartiene ad ogni *S*? La risposta, per Aristotele, sembra essere che quando poniamo la premessa maggiore di questo sillogismo, *P* appartiene ad ogni *M*, ci impegniamo ad affermare che nulla di ciò che è *M* non è *P*, ossia che tutto ciò che è *M* è *P*. Ciò deriva appunto dalla definizione di predicazione universale (affermativa). La pre-

[101] *An. pr.* I 6, 28 b 11-15.
[102] *An. pr.* I 6, 28 b 33-35.
[103] *An. pr.* I 6, 28 b 17-21.
[104] Cosí per es. Lukasiewicz, *op. cit.*, pp. 46-47.
[105] Cfr. *An. pr.* I 4, 25 b 37-40; 26 a 27-28.

messa minore, *M* appartiene ad ogni *S*, aggiunge un'informazione su quale sia il soggetto di *M* che vogliamo prendere in considerazione, e nella fattispecie, tale soggetto è 'ogni *S*' o, se si preferisce, '*S* nella sua totalità'. Dunque siamo autorizzati a concludere che ogni *S* è *P* o, per dirla aristotelicamente, che *P* appartiene ad ogni *S*.

La stessa analisi può essere estesa a *Celarent*, dove naturalmente interviene la definizione di predicazione universale negativa. Se *P* non appartiene ad alcun *M*, tutto ciò che è *M* non è *P* e quindi se poniamo che 'ogni *S*' sia soggetto di *M*, dobbiamo concludere che nessun *S* è *P*. Nella medesima situazione si trovano *Darii* e *Ferio*, anch'essi considerati sillogismi perfetti. La premessa maggiore di *Darii*, ad esempio, dice quello che dice la premessa maggiore di *Barbara*, ossia che tutto ciò che è *M* è *P*. Rispetto a *Barbara* la differenza sta nella premessa minore: lì si isolava come soggetto di *M* un termine quantificato universalmente 'ogni *S*', qui invece si pone come soggetto di *M* un termine quantificato particolarmente, appunto 'qualche *S*', ovvero '*S* preso parzialmente' L'idea è tuttavia la stessa: quale che sia la cosa che si ponga come soggetto di *M*, deve essere soggetto di *P*. Il caso di *Ferio* va da sé.

È facile constatare che questo tipo di analisi o giustificazione della validità non si applica ai sillogismi della seconda e della terza figura, dato che qui il termine medio non si trova nella situazione di essere predicato di un estremo e di soggetto dell'altro, talché l'applicazione della definizione di predicazione universale non può giocare il ruolo che abbiamo visto avere nella prima figura. Per questa ragione i sillogismi della seconda e della terza figura non sono perfetti e devono essere quindi 'ridotti' a quelli della prima figura.

8. Le conversioni delle proposizioni

Come vedremo tra breve, ridurre un sillogismo ad un altro consiste nell'operazione di mostrare come le premesse del sillogismo da ridurre si possano trasformare nelle premesse di un altro sillogismo o, più in generale, nella deduzione del sillogismo da uno della prima figura.

Per realizzare la riduzione sillogistica Aristotele introduce la sua teoria della conversione delle proposizioni, della quale dovremo occuparci ora. La conversione di una proposizione consiste nella trasformazione di una proposizione in un'altra proposizione che diffe-

risce dalla precedente per il fatto che il suo soggetto è il predicato dell'altra e il suo predicato è il soggetto dell'altra, salva naturalmente la qualità della proposizione, ma non necessariamente la sua quantità. Così, per esempio diremo che la conversa di «qualche Europeo è biondo» è «qualche biondo è un Europeo», mentre non potremo considerare «qualche biondo non è un Europeo» come sua conversa.

Aristotele è naturalmente interessato a stabilire quali conversioni conservano la verità o, come egli si esprime, sono necessarie[106]. In particolare egli stabilisce le tesi seguenti:

(i) le proposizioni universali affermative si convertono in proposizioni particolari affermative, ossia usando il nostro simbolismo:

(CUA) $AaB \vdash BiA$

(ii) le proposizioni particolari affermative si convertono in proposizioni particolari affermative:

(CPA) $AiB \vdash BiA$

(iii) le proposizioni universali negative si convertono in universali negative

(CUN) $AeB \vdash BeA$

(iv) la conversione delle proposizioni particolari negative non è necessaria, ossia non si configura come una deduzione che conservi la verità. Possiamo esprimere ciò ponendo

(CPN) $AoB \nvdash BnA$

dove *n* in *BnA* denota ambiguamente *o* o *e*, ossia le lettere che indicano una proposizione negativa particolare o universale[107]. In altri

[106] Cfr. ad es. *An. pr.* I 2, 25 a 5 sgg.

[107] Il segno '$\nvdash$' in un'espressione come $\Delta \nvdash \varphi$ sta ad indicare che φ non è deducibile o derivabile o inferibile da Δ. Va da sé che altro è affermare che φ non è deducibile da Δ, appunto $\Delta \nvdash \varphi$, e altro è sostenere che la negazione di φ, $\neg \varphi$, è derivabile da Δ. Quest'ultima situazione è espressa da '$\Delta \vdash \neg \varphi$. Per dimostrare $\Delta \nvdash \varphi$ è sufficiente provare che in almeno un caso Δ è vero e φ è falsa. Invece per provare $\Delta \vdash \neg \varphi$ bisogna mostrare che φ è vera in tutti i casi in cui è vero Δ.

termini (CPN) dice che da una proposizione particolare negativa non deriva né una conversa universale né una conversa particolare[108].

È molto istruttivo esaminare come Aristotele provi le sue tesi. Per comodità di esposizione non seguiremo l'ordine delle prove proposto da Aristotele, ma cominceremo dal caso delle proposizioni universali affermative. L'argomentazione di Aristotele è una prova per assurdo. Com'è ben noto, questa consiste nell'assunzione della negazione della tesi da provare e nella derivazione da essa (eventualmente con l'aiuto di altre premesse note) di una contraddizione. Poiché in una deduzione corretta da un vero non può seguire un falso e una contraddizione è sempre falsa, dobbiamo concludere che le premesse da cui siamo partiti per derivare la contraddizione non sono tutte vere. Siccome per ipotesi le eventuali altre premesse usate nella deduzione sono altrimenti garantite, non resta che riconoscere che la negazione della tesi da provare è falsa. Dunque la tesi stessa è vera. Applichiamo questo schema di ragionamento a (CUA). Negare (CUA) significa affermare che *BiA* non è deducibile da *AaB*. Asserire ciò implica dire che la verità non è sempre conservata nel processo che va da *AaB* a *BiC*. Quindi in almeno un caso succede che *AaB* sia vera insieme alla negazione di *BiA*. La negazione di *BiA*, lo sappiamo dal quadrato logico, è *BeA*. Dunque in almeno un caso *AeB* e *BeA* devono poter essere vere insieme. Ma supponiamo che valga la legge di conversione delle proposizioni universali negative, ossia che (CUN) funzioni. Dunque possiamo inferire *AeB* da *BeA* e quindi siamo autorizzati a dire che in almeno un caso *AaB* e *AeB* sono insieme vere. Dalle leggi del quadrato logico sappiamo che *AeB*, una proposizione universale negativa, implica la corrispondente particolare negativa, ossia *AoB*. Dunque in almeno un caso *AaB* e *AoB* sono insieme vere. Abbiamo raggiunto una contraddizione. Se esaminiamo il modo in cui in questo ragionamento siamo arrivati a dover ammettere una contraddizione, possiamo constatare che oltre alla negazione di (CUA) abbiamo usato: (i) la legge di conversione delle proposizioni universali negative; (ii) le leggi del quadrato logico. Se accettiamo (i) e (ii) dobbiamo dire che la contraddizione nella deduzione è generata dall'assunzione di partenza, e precisamente dalla negazione di (CUA).

[108] Cfr. *An. pr.* I 2, 25 a 5-13.

Dunque non possiamo ammettere tale negazione e quindi dobbiamo riconoscere la validità di (CUA). Come dovevasi dimostrare[109].

È appena il caso di osservare che (CUA) vale solo nell'ipotesi di un'interpretazione non esistenziale del quantificatore universale. In effetti nella prospettiva moderna (CUA) non vale, dato che la sua prova riposa sull'accettazione della legge di contrarietà che, come abbiamo visto, è inammissibile se si conferisce al quantificatore particolare una valenza esistenziale. Ma abbiamo visto che non è necessario intendere così le cose.

In modo del tutto analogo, e ancora più diretto, procede la prova di (CPA). Supponiamo che questa tesi non valga. Allora in almeno un caso è legittimo porre *AiB* insieme con la negazione della sua presunta conversa, ossia *BeA*. Se accettiamo la legge di conversione delle proposizioni universali negative (CUN), possiamo porre insieme *AiB* e *AeB*, una contraddizione. Dunque il punto di partenza della deduzione, ossia l'assunzione della negazione di (CPA), deve essere rigettato e dunque bisogna ammettere (CPA) stessa[110].

Com'è evidente da questa ricostruzione, le dimostrazioni delle conversioni delle proposizioni affermative dipendono in maniera essenziale dall'ammissione della legge di conversione delle proposizioni universali negative. Se adottiamo una dimostrazione per assurdo anche per questa tesi, cadiamo in un circolo vizioso. In effetti supponiamo di assumere la negazione di (CUN) e quindi di dire che *AeB* e *BiA* possono essere vere insieme. Se procediamo in maniera parallela ai casi precedenti dobbiamo convertire la proposizione *BiA* in *AiB* con la regola di conversione per le proposizioni particolari affermative per ottenere una contraddizione. Ma (CPA) è stato provato tramite (CUN), per cui, procedendo in questo modo, abbiamo un circolo vizioso.

Probabilmente per evitare tale circolarità Aristotele ricorre ad un metodo di prova che egli chiama per 'esposizione' e che integra la dimostrazione per assurdo di (CUN)[111]. Come al solito abbiamo la prima mossa della dimostrazione per assurdo, e cioè l'assunzione della verità di *AeB* insieme con quella di *BiA*. Il problema è quello di

[109] *An. pr.* I 2, 25 a 17-19.

[110] *An. pr.* I 2, 25 a 20-22.

[111] Aristotele non qualifica la sua prova di (CUN) come una prova per esposizione, ma che lo sia è provato dagli altri procedimenti in cui l'esposizione è esplicitamente menzionata.

passare da *BiA* a *AiB* senza ricorrere a (CPA). L'idea di Aristotele è allora quella di selezionare arbitrariamente qualcosa di *A* che sia *B*. Dopo la discussione sulla quantificazione, possiamo chiamare questo 'qualcosa' una *parte* dell'estensione di *A*. In effetti se ipotizziamo che qualche *A* sia *B* allora c'è sicuramente una parte (dell'estensione) di *A* che è *B*. Supponiamo del tutto arbitrariamente che tale parte sia *n*. Dunque *n* è tale da essere insieme *A* e *B*, o, il che è lo stesso, da essere insieme *B* e *A*. Ma allora se *n* è nello stesso tempo *B* e *A*, allora almeno una parte di *B* è *A* e dunque possiamo asserire *AiB*. Possiamo allora riprendere la dimostrazione per assurdo. Se assumiamo la negazione di (CUN) dobbiamo accettare che *AeB* è vera insieme con *AiB*, una contraddizione. Dunque (CUN) vale[112].

La dimostrazione per esposizione è molto interessante ed è usata in altri casi da Aristotele come prova complementare di tesi provate anche in altro modo[113]. Nelle prove di conversione invece ha un ruolo essenziale e insostituibile. Sulla natura di questo tipo di prova si è molto discusso, ed in particolare se l'esemplificazione del termine generale debba essere considerata come un altro termine generale incluso in quello da 'esporre' oppure come un termine singolare[114]. Dopo la discussione che abbiamo fatto della natura della predicazione dovrebbe essere chiaro che la decisione di tale problema non è molto importante per Aristotele, dato che per lui non esiste lo stacco fra universale e singolare che è caratteristico delle concezioni moderne della predicazione.

Aristotele non si limita a stabilire le tesi positive riguardo alla conversione. Egli ha anche una tesi negativa concernente le proposizioni particolari negative, le quali, secondo lui, non ammettono una conversione necessaria, ossia tale da implicare la preservazione della verità. La prova di (CPN) è piuttosto interessante e coinvolge un metodo che verrà sfruttato da Aristotele anche per dimostrare la com-

[112] *An. pr.* I 2, 25 a 14-17.

[113] L'esposizione è usata come prova alternativa di *Darapti* (*An. pr.* I 6, 28 a 22-26). È inoltre menzionata come prova supplementare di *Datisi*, *Disamis* (*An. pr.* I 6, 28 b 14-15) e *Bocardo* (*An. pr.* I 6, 28 b 17-21). Infine gioca un ruolo essenziale nelle prove di *Baroco* e *Bocardo* con premesse necessarie (*An. pr.* I 8, 30 a 6-14).

[114] La prima interpretazione è stata energicamente sostenuta da Lukasiewicz, *op. cit.*, pp. 59-67 e Patzig, *Die Aristotelische Syllogistik* cit., pp. 166-180; la seconda difesa da J. Hintikka, *Logic, Language-Games and Information*, Oxford University Press, Oxford 1973, pp. 237-240; Lear, *op. cit.*, p. 4; R. Smith, *What is Aristotelian Ecthesis?*, in «History and Philosophy of Logic», III (1982), pp. 113-127.

pletezza della sua sillogistica. L'idea è la seguente. Per mostrare che un'inferenza non è valida è sufficiente produrre un contro-esempio, ossia mostrare che in almeno un caso non viene preservata la verità. In altri termini al fine di provare (CPN) basta produrre una coppia di termini tali che diano luogo ad una proposizione particolare negativa vera e a converse false. Se ciò avviene possiamo ritenere l'inferenza invalida e dunque stabilire (CPN). In effetti supponiamo di sostituire *A* con 'uomo' e *B* con 'animale' in *AoB*. È sicuramente vero che uomo non appartiene a qualche animale, dato che non ogni animale è un uomo. D'altra parte è falso sostenere che animale non appartiene a qualche uomo, dato che ogni uomo è un animale. Dunque abbiamo un contro-esempio che prova che da *AoB* non segue *BoA*[115]. Aristotele non si preoccupa di provare che da *AoB* non segue *BeA*, come la dimostrazione di (CPN) richiederebbe. Possiamo facilmente completare la sua dimostrazione ricorrendo allo stesso contro-esempio e ricordando che la falsità di una proposizione particolare negativa implica quella della corrispondente universale, dato che, dal punto di vista di Aristotele, vale la legge di subalternazione delle proposizioni negative.

Il tipo di prova addotto da Aristotele è molto interessante perché getta luce su un punto importante della sua nozione d'inferenza. È infatti palese che egli riconosce l'assoluta necessità che una deduzione logicamente corretta conservi la verità. Ciò naturalmente non implica che in un'inferenza le premesse debbano essere vere, ma solo che *se* le premesse sono vere, la conclusione non è falsa.

9. *La riduzione dei sillogismi imperfetti e la completezza della sillogistica*

Una volta in possesso delle leggi di conversione delle proposizioni diviene facile ricostruire molte delle prove che Aristotele propone per i sillogismi della seconda e della terza figura. Consideriamo per esempio *Cesare*, il primo modo della seconda figura. Il suo antecedente è, come abbiamo visto, *MeP*, *MaS*. È facile osservare che, se convertiamo la premessa negativa *MeP* in *PeM* otteniamo l'antecedente di *Celarent*. Ma l'antecedente di *Celarent* dà luogo a *PeS*.

[115] *An. pr.* I 2, 25 a 22-26.

Dunque anche l'antecedente di *Cesare* darà luogo alla stessa conclusione. Come dovevasi dimostrare[116].

In un modo del tutto analogo vengono provati anche altri modi della seconda e della terza figura. *Camestres* e *Festino* della seconda figura sono ridotti rispettivamente a *Celarent* e *Ferio* per conversione della premessa negativa[117]. D'altra parte *Darapti* è ridotto a *Darii* per conversione della premessa minore[118] e così pure a *Darii* si riducono *Disamis* e *Datisi* per conversione della premessa particolare[119]. In analogo modo *Ferison* si riduce a *Ferio* convertendo la sua premessa minore che è particolare[120].

Non vale la pena di seguire nei dettagli queste prove che ripetono sostanzialmente quella di *Cesare* che abbiamo esposto per esteso. Piuttosto è opportuno notare che non tutti i modi possono essere ridotti con il metodo della conversione. Consideriamo *Baroco* della seconda figura e *Bocardo* della terza[121]. Se proviamo ad applicare ad essi il metodo della conversione ci troviamo in una *impasse*. Se, per esempio, ci proponiamo di convertire una delle premesse di *Baroco* dobbiamo operare sulla premessa universale affermativa, dato che l'altra premessa è particolare negativa e, come sappiamo, le proposizioni di questo tipo non hanno converse legittime. Ma quel che otteniamo è un antecedente in prima figura con due premesse particolari e nessun modo della prima figura ha questa forma. Proprio in considerazione dell'impossibilità di applicare il metodo della conversione Aristotele suggerisce di provare *Bocardo* e *Baroco* mediante una riduzione all'assurdo. Prendiamo per esempio (BAC) e supponiamo che questa inferenza non valga. Questa assunzione implica che (BAC) non preserva la verità e quindi che in almeno un caso le sue premesse sono vere e la sua conclusione è falsa. Dunque in almeno un caso *MaP* e *MoS* sono vere insieme con la negazione di *PoS*, ossia con *PaS*. Ma è impossibile che questa situazione si verifichi, altrimenti dovremmo smentire *Barbara*. In effetti è facile osservare che da *MaP* e *PaS* segue, appunto in *Barbara*, *MaS*, che è la negazione di *MoS*. Dunque *MaP*, *MoS* e *PaS* non possono essere insieme vere.

[116] *An. pr.* I 5, 27 a 5-9.
[117] *An. pr.* I 5, 27 a 9-14; 27 a 32-36.
[118] *An. pr.* I 6, 28 a 17-22.
[119] *An. pr.* I 6, 28 b 7 sgg.
[120] *An. pr.* I 6, 28 b 33-35.
[121] *An. pr.* I 5, 27 a 36-b 1; 6, 28 b 17-20.

Ma ciò significa che (BAC) non può essere falsificato e dunque che questa è un'inferenza corretta. In maniera del tutto parallela corre la prova di *Bocardo*, che viene anch'esso dimostrato attraverso *Barbara*. In questo modo le riduzioni dei modi della seconda e della terza figura a quelli della prima, e quindi la prova della loro validità, è completata.

Aristotele non si limita a provare che i modi da lui indicati nelle tre figure sono tutti validi. Egli dimostra anche che tutte le altre possibili combinazioni di premesse nelle tre figure non danno luogo ad una conclusione sillogistica. Consideriamo per esempio la seguente combinazione di proposizioni

(28) *PaM*, *MeS*

Abbiamo certamente a che fare con una combinazione in prima figura, data la posizione del termine medio, ed è ovvio osservare che tale combinazione non corrisponde a nessuno degli antecedenti dei modi elencati come validi nella prima figura. Aristotele sostiene che da questo antecedente non segue alcuna conclusione[122]. Per capire il suo punto di vista dobbiamo fare una precisazione. In effetti, da un punto di vista moderno, si potrebbe osservare che dalle proposizioni della (28) seguono logicamente molte conclusioni, come per esempio, *SeM*. Se vale la legge di conversione delle proposizioni universali negative, *SeM* è indiscutibilmente derivabile dalla (28). Per evitare questa difficoltà dobbiamo supporre che Aristotele, quando dice che dalla (28) non segue una conclusione, intenda dire che dalla (28) non segue come conclusione una proposizione che abbia come predicato *P*, l'estremo maggiore, e come soggetto *S*, l'estremo minore. In altri termini, provare che (28) non dà luogo ad una conclusione sillogistica significa mostrare che dalla (28) non segue né *PaS*, né *PeS*, né *PiS*, né *PoS*.

La prova dell'invalidità sillogistica di (28) è sviluppata in modo analogo a quella che abbiamo visto in opera nella dimostrazione di non convertibilità delle proposizioni particolari negative. In effetti mostrare che da *PaM* e *MeS* non segue *PiS* implica stabilire che in almeno un caso *PaM* e *MeS* sono vere insieme con la negazione di *PiS*, ossia *PeS*. È sufficiente sostituire *P* con 'animale', *M* con 'uomo' e *S* con 'pietra' per accertare questa possibilità. Infatti

[122] *An. pr.* I 4, 26 a 2 sgg.

(29) animale appartiene ad ogni uomo
uomo non appartiene ad alcuna pietra
animale non appartiene ad alcuna pietra

sono tre proposizioni tutte vere che rendono possibile la combinazione *PaM*, *MeS*, *PeS* e dunque mostrano che *PiS* non segue da *PaM* e *MeS*. Siccome per Aristotele valgono le leggi di subalternazione, la verità di (29) implica quella di

(30) animale appartiene ad ogni uomo
uomo non appartiene ad alcuna pietra
animale non appartiene a qualche pietra

Ma con ciò risulta che da *PaM* e *MeS* non segue nemmeno *PaS*. Per una differente scelta di termini si può facilmente mostrare che la (28) non implica neanche *PoS*. Infatti sostituendo 'animale' a '*P*', 'uomo' a '*M*' e 'cavallo' a '*S*' otteniamo la tripla vera

(31) animale appartiene ad ogni uomo
uomo non appartiene ad alcun cavallo
animale appartiene ad ogni cavallo

che ci consente di concludere che dalla (28) non segue *PoS*. Applicando la legge di subalternazione come nel caso precedente la stessa tripla di termini serve a mostrare che dal nostro antecedente non segue nemmeno *PeS*. Dunque la (28) non implica alcuna conclusione sillogistica, ossia alcuna proposizione che esprima una relazione predicativa dell'estremo maggiore a quello minore[123].

Applicando questo metodo di prova Aristotele può dimostrare che tutte le combinazioni di proposizioni diverse da quelle degli antecedenti dei modi sillogistici validi non danno luogo ad una relazione predicativa dell'estremo maggiore a quello minore e pertanto sono sillogisticamente inconcludenti[124].

[123] *An. pr.* I 4, 26 a 2-16.

[124] Le combinazioni inconcludenti di proposizioni universali in prima figura sono considerate in *An. pr.* I 4, 26 a 2-16. Per le corrispondenti combinazioni particolari cfr. *An. pr.* I 4, 26 a 30-b 25. Le combinazioni invalide di proposizioni universali in seconda figura sono esaminate in *An. pr.* I 5, 27 a 18-25 e quelle contenenti almeno una proposizione particolare in *An. pr.* I 5, 27 b 4-39. Per quanto riguarda la terza

Il risultato di tutto questo lavoro è che Aristotele non solo dimostra la validità dei tipi di sillogismi da lui considerati nelle tre figure, ma quella che modernamente potremmo chiamare la completezza del suo sistema, nel senso che i sillogismi da lui considerati non solo sono tutti corretti, ma sono i soli ad essere tali nelle tre figure. Tuttavia Aristotele non si accontenta di questo risultato, già di per sé notevole. Egli prospetta una tesi assai più generale che, come spesso succede, proprio a causa della sua generalità, risulta assai dubbia. In effetti egli non solo sostiene che le combinazioni sillogistiche valide nelle tre figure da lui considerate sono le uniche tali, ma pretende di mostrare che ogni argomento comunque proposto, se è logicamente corretto, si riduce ad un sillogismo. In questo modo il sillogismo, e in particolare i sillogismi della prima figura, divengono il punto di riferimento per tutte le inferenze[125].

Va da sé che la pretesa aristotelica alla completezza forte della sua teoria è troppo ambiziosa, non foss'altro perché manca nel suo sistema una definizione generale di validità logica. Inoltre è dubbio che un'inferenza del tutto legittima come

(32) tutti i cavalli sono animali
tutti i cavalli hanno una testa
____
tutte le teste di cavalli sono teste di animali

possa essere riformulata come un sillogismo aristotelico[126].

Anche se Aristotele sostiene esplicitamente la tesi della completezza forte del suo sistema, non dobbiamo forse prendere troppo sul serio la sua pretesa poiché in altri luoghi egli dimostra di avere presenti schemi inferenziali corretti e non riconducibili alla forma sillogistica[127]. Questo è il caso ad esempio del cosiddetto *Modus Ponens*, che possiamo formulare così:

figura le combinazioni universali sono trattate in *An. pr.* I 6, 28 a 30-b 4 e quelle particolari in *An. pr.* I 6, 28 b 22-29 a 10. Si deve a Patzig, *Die Aristotelische Syllogistik* cit., pp. 180 sgg. il merito di aver fatto piena luce sulla valenza logica dei metodi di reiezione aristotelici.

[125] *An. pr.* I 23, 40 b 17 sgg.

[126] Cfr. E.J. Lemmon, *Beginning Logic*, Thomas Nelson, London 1965, p. 131; trad. it. *Elementi di logica*, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 145.

[127] Cfr. ad es. *An. pr.* I 23, 41 a 21 sgg.

(MP) se φ allora ψ
φ
$\overline{\quad\quad\quad\quad}$
ψ

Ovviamente un'inferenza di questo genere non può essere trasformata in un sillogismo e d'altra parte Aristotele riconosce che essa è legittima. La sua idea, e soprattutto l'idea che svilupperanno i suoi commentatori antichi, è che un'inferenza come (MP) deve essere considerata più che un'inferenza vera e propria, come una regola per dirigere e costruire inferenze. Supponiamo che vogliamo provare ψ ma non abbiamo una prova diretta di questa proposizione. Allora se sappiamo, o comunque accettiamo, che φ implica ψ, possiamo considerare la prova (naturalmente sillogistica) di φ sufficiente per poter asserire ψ. In questo modo ad inferenze come (MP) viene assegnato un ruolo nella sillogistica senza per altro che ad esse venga riconosciuto lo stato di vere e proprie inferenze da mettere accanto ai sillogismi[128].

10. La logica modale

Non possiamo concludere questa panoramica della logica di Aristotele senza dedicare qualche parola alla sua logica modale. Come egli osserva, una proposizione può essere qualificata oltre che dalla qualità e quantità anche dal suo essere necessaria o possibile. In corrispondenza delle quattro forme proposizionali aristoteliche si danno anche le corrispondenti modali, necessarie e possibili, che sono da mettere accanto a quelle non modali o categoriche[129]. Non è ben chiaro se le proposizioni categoriche siano da considerare come non modali o tali da avere una modalità differente da quelle possibili e necessarie[130].

Per le proposizioni modali Aristotele sviluppa una precisa teoria delle loro opposizioni analoga a quella del quadrato logico per le proposizioni categoriche. Così per esempio egli correttamente individua la negazione di una proposizione come

[128] *An. pr.* I 23, 41 a 37-b 1; 44, 50 a 16-28.
[129] *An. pr.* I 2, 25 a 1-2; 8, 29 b 29-32.
[130] In effetti *An. pr.* I 8, 29 b 29-32 indurrebbe ad attribuire alle proposizioni categoriche uno *status* modale, giacché Aristotele dice che l'ὑπάρχειν esprime un'appartenenza non necessaria.

(33) necessariamente ogni *B* è *A*

non in

(34) necessariamente qualche *B* non è *A*

ma in

(35) è possibile che qualche *B* non sia *A*

Di pari passo vanno le altre opposizioni[131].

Val la pena di osservare che Aristotele non propone una definizione degli operatori modali. Sovente egli ne sottolinea l'interdefinibilità, nel senso che nulla vieta di caratterizzare la necessità in termini di possibilità e viceversa la possibilità in termini di necessità[132]. Ma ciò non aiuta a comprendere quale intuizione egli avesse di queste nozioni. Quel che sembra sicuro è che egli non aveva una concezione delle modalità riconducibile a quella attualmente più diffusa, ossia all'idea che una proposizione necessaria sia una proposizione vera in ogni mondo possibile e che una proposizione possibile sia una proposizione vera in almeno un mondo possibile[133]. La nozione di mondo possibile risale a Leibniz e non c'è modo di trovarne un'anticipazione in Aristotele. Alcuni hanno pensato che egli avesse una concezione temporale delle modalità: una proposizione necessaria sarebbe una proposizione sempre vera ed una proposizione possibile un enunciato vero qualche volta[134]. Ma l'evidenza testuale non sembra suffragare quest'ipotesi ed anzi vi sono testi che paiono smentirla[135].

Facendo una larga serie di congetture si può forse dire che Ari-

[131] Cfr. *De int.* 12-13.

[132] Per la definizione della necessità in termini di possibilità cfr. ad es. *Metaph.* Δ 5, 1015 a 33-35; Λ 7, 1072 b 11-13 e per la definizione della possibilità in termini di necessità cfr. ad es. *An. pr.* I 3, 25 a 27-39.

[133] Questa è la prospettiva resa familiare ai logici moderni da Saul Kripke. Per un'introduzione a tale concezione cfr. G.E. Hughes, M.J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic*, Methuen, London 1986.

[134] Il paladino di quest'idea è J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973. Per una sua discussione cfr. S. Waterlow, *Passage and Possibility. A Study of Aristotle's Modal Concepts*, Clarendon Press, Oxford 1982.

[135] Cfr. ad es. *De int.* 9, 19 a 12-18.

stotele propendesse piuttosto per una nozione sintattica delle modalità. Questo è quello che sembra promanare dalla sua caratterizzazione di proposizione possibile come quella proposizione dalla quale non è derivabile un assurdo[136]. Sulla base di quest'idea possiamo qualificare come necessaria quella proposizione dalla cui negazione è deducibile una contraddizione. Comunque Aristotele non sviluppa sistematicamente questa linea di approccio alle modalità.

Parallelamente a quel che avviene per la sillogistica non modale Aristotele sviluppa una teoria dei sillogismi modali. Il quadro è complicato dal fatto che Aristotele nella sua sillogistica introduce una nozione di possibilità forte che non consiste soltanto nella negazione dell'impossibilità, come è il caso per la possibilità normale o debole, ma anche nella negazione della necessità. In questa prospettiva una proposizione possibile è una proposizione che né è impossibile né è necessaria[137]. Va da sé che le usuali relazioni fra necessità e possibilità non valgono più nel caso della possibilità forte. Per esempio non si potrà più dire che una proposizione necessaria è anche possibile o identificare la negazione della possibilità con l'impossibilità. È con riferimento alla possibilità forte che Aristotele costruisce la sua sillogistica modale. Egli considera non solo i sillogismi in cui entrambe le premesse siano o necessarie[138] o possibili (in senso forte)[139], ma anche sillogismi misti in cui una delle premesse è necessaria e l'altra possibile (in senso forte)[140] o una necessaria e l'altra categorica[141] o ancora una possibile (in senso forte) e l'altra categorica[142].

Non possiamo entrare nei dettagli di questa dottrina che nella strategia generale ripete quella elaborata per i sillogismi non modali.

[136] Cfr. *An. pr.* I 13, 32 a 18-20, interpretando ἀδύνατον in questo testo nel senso di 'logicamente assurdo'.

[137] Cfr. *An. pr.* I 13, 32 a 18-20. Questa nozione forte di possibilità è stata sistematicamente esplorata da A. Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitschlüsse*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1933, pp. 7-11.

[138] *An. pr.* I 8, 29 b 36-14.

[139] *An. pr.* I 14, 32 b 38 sgg. (prima figura); *An. pr.* I 17, 36 b 26 sgg. (seconda figura); *An. pr.* I 20, 39 a 4 sgg. (terza figura).

[140] *An. pr.* I 16, 35 b 23 sgg. (prima figura); 19, 38 a 13 sgg. (seconda figura); 22, 40 a 4 sgg. (terza figura).

[141] *An. pr.* I 9, 30 a 15 sgg. (prima figura); 10, 30 b 7 sgg. (seconda figura); 11, 31 a 1 sgg. (terza figura).

[142] *An. pr.* I 15, 33 b 25 sgg. (prima figura); 18, 37 b 19 sgg. (seconda figura); 21, 39 b 7 sgg. (terza figura).

Alcuni sillogismi modali sono considerati perfetti ed altri sono ridotti a questi nel modo che abbiamo già visto in opera nella sillogistica categorica. A tale scopo egli introduce una teoria delle conversioni per le proposizioni necessarie e per quelle possibili. Secondo Aristotele le proposizioni necessarie si comportano quanto alla conversione come quelle categoriche. Così per esempio «necessariamente *A* appartiene ad ogni *B*» si converte in «necessariamente *B* appartiene a qualche *A*», mentre le proposizioni universali negative si convertono in universali negative e quelle particolari affermative in particolari affermative. Gli enunciati particolari negativi non si convertono come nel caso delle proposizioni categoriche corrispondenti[143].

Per quanto riguarda le proposizioni possibili (in senso forte) la loro conversione non va di pari passo con quella delle corrispondenti categoriche, perché Aristotele considera le proposizioni possibili (in senso forte) negative equivalenti a quelle affermative. In effetti dal suo punto di vista dire ad esempio che «è possibile che *A* non appartenga ad alcun *B*» è logicamente equivalente a «è possibile che *A* appartenga ad ogni *B*»[144]. Questa dottrina a prima vista strana si giustifica con l'idea che la possibilità forte è una possibilità aperta a due esiti, quello appunto positivo e quello negativo. Se è davvero possibile che ogni *B* sia *A* è possibile anche che nessun *B* sia *A* e viceversa. È facile allora vedere che se una proposizione universale affermativa possibile si converte in una proposizione particolare affermativa[145], non può succedere che l'universale negativa possibile si converta in una universale negativa, come il parallelismo con le corrispondenti categoriche richiederebbe. La conversa di una proposizione universale negativa possibile è una proposizione particolare negativa possibile. Analogamente una proposizione particolare negativa possibile si converte nella corrispondente particolare negativa[146].

Nonostante i tentativi fatti recentemente di riscattare la sillogistica modale di Aristotele dalle sue contraddizioni[147], la sua teoria resta

[143] *An. pr.* I 25 a 27-36.
[144] *An. pr.* I 13, 25 b 3 sgg.
[145] *An. pr.* I 13, 25 a 39-b 3.
[146] *An. pr.* I 13, 25 b 14 sgg.
[147] J. van Rijen, *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989; U. Nortmann, *Über die Stärke der aristotelischen Modallogik*, in «Erkenntnis», XXXII (1990), pp. 61-82; P. Thom, *The Two Barbaras*, in «History and Philosophy of Logic», XII (1991), pp. 135-149; F. Johnson, *Modal Ecthesis*, in «History and Philosophy of Logic», XIV (1993), pp. 171-182; F. Buddensieck, *Die*

gravata da alcune fondamentali inconsistenze. La più pesante di queste riguarda la determinazione del raggio d'azione degli operatori modali[148]. Consideriamo per esempio una proposizione universale affermativa necessaria, come

(36) necessariamente *A* appartiene ad ogni *B*

A seconda di come intendiamo il raggio d'azione dell'operatore modale che compare in (36) il suo significato (e quindi, possibilmente, il suo valore di verità) cambiano. In effetti possiamo intendere (36) nel senso di:

(36_1) è necessario che tutto ciò che è *B* è *A*

In questo caso lo scopo dell'operatore di necessità è tutta la proposizione '*A* appartiene ad ogni *B*' Ma possiamo intendere le cose diversamente e cioè prendere (36) nel senso di

(36_2) per qualunque cosa è necessario che ciò che è *B* è *A*

In questo caso il quantificatore universale è al di fuori del raggio d'azione dell'operatore modale. Ma non è finita. Possiamo anche considerare l'operatore modale come attaccato soltanto al soggetto o soltanto al predicato o ad entrambi. Avremo allora

(36_3) tutto ciò che è necessariamente *B* è anche *A*

oppure

(36_4) tutto ciò che è *B* è necessariamente *A*

o ancora

(36_5) tutto ciò che è necessariamente *B* è necessariamente *A*

Modallogik des Aristoteles in den Analytica Priora A, Olms, Hildesheim-New York 1994; R. Patterson, *Aristotle's Modal Logic. Essence and Entailment in the Organon*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

[148] Il difetto era stato già messo in luce da Becker, *op. cit.*

È chiaro che il valore di verità di queste proposizioni non è lo stesso. Per esempio è facile rendersi conto del fatto che (36_1) implica (36_2) ma non viceversa, che (36_2) implica (36_5) ma non viceversa, che (36_5) implica (36_3) ma non viceversa e che (36_4) implica (36_5) ma non viceversa. Analoghe considerazioni possono essere sviluppate a proposito delle proposizioni possibili.

Non è sempre chiaro come Aristotele concepisca le proposizioni modali e si ha l'impressione che in circostanze diverse egli attribuisca loro significati diversi. Per esempio se consideriamo la teoria delle conversioni delle proposizioni necessarie sembra doveroso intendere le proposizioni coinvolte nel senso di (36_5), se non in quello di (36_2) o addirittura di (36_1). In effetti non possiamo supporre che «necessariamente *A* non appartiene ad alcun *B*» si converta in «necessariamente *B* non appartiene ad alcun *A*» se intendiamo queste proposizioni nel senso di (36_3) o di (36_4). In effetti non c'è ragione di pensare che ad esempio «niente di ciò che è *B* è necessariamente *A*» si converta in «niente di ciò che è *A* è necessariamente *B*». D'altra parte è ben noto che Aristotele ritiene che da una combinazione di premesse in *Barbara* in cui la premessa maggiore sia necessaria e quella minore categorica segue una conclusione necessaria[149]. Un minimo di riflessione mostra che un modo semplice per dare ragione di questa inferenza è di concepire la proposizione necessaria coinvolta nelle premesse come una proposizione del tipo di (36_4). Ma in questo modo non possiamo più giustificare la teoria delle conversioni. Ancora più complicata ed esposta a inconsistenze è la dottrina dei sillogismi modali che coinvolgono proposizioni possibili. Anche qui certe inferenze ritenute da Aristotele corrette si giustificano solo intendendo lo scopo dell'operatore modale coinvolto in un modo che è incompatibile con la legittimazione di altre inferenze. Non possiamo addentrarci nei dettagli di questa teoria che, ancorché piena di spunti interessanti, resta inficiata da gravi deficienze logiche del resto messe in luce già nell'antichità[150]. Resta comunque il fatto che anche in questo campo Aristotele è stato l'iniziatore di una dottrina i cui sviluppi per molti versi non sono altro che teneri germogli di una profonda radice.

[149] *An. pr.* I 9, 30 a 15 sgg.

[150] È ben noto che le principali divergenze fra Aristotele e Teofrasto furono nell'ambito della logica modale. Su ciò cfr. J. Bochenski, *La logique de Théophraste*, Librairie de l'Université, Fribourg 1947.

Capitolo secondo

Fisica e Cosmologia

1. La fisica come scienza

Per fisica Aristotele intende la conoscenza della natura (in greco *physis*) nella totalità dei suoi aspetti. Insieme a matematica e filosofia prima o metafisica, essa costituisce il gruppo delle scienze o filosofie teoretiche (dal greco *theoria*, contemplazione), le quali riguardano esclusivamente l'esercizio del pensiero. Ma per le sue proprietà specifiche, la fisica non può essere identificata né con la filosofia prima, né con la matematica. Infatti, se per filosofia prima si intende la teologia, ossia lo studio della sostanza divina, immobile e separata, come Aristotele fa nel libro Λ della *Metafisica*, la fisica non è la filosofia prima perché suoi oggetti sono enti generabili e corruttibili. Se poi per filosofia prima si intende, come pure Aristotele fa, la scienza degli assiomi, ossia dei princìpi comuni a tutte le scienze (*Metaph.* Γ 3, 1005 a 19-31), la fisica non è la filosofia prima perché riguarda solamente un genere di cose che sono, ossia le cose che sono per natura. Inoltre, la fisica non è la filosofia prima né nel senso di sapienza (*sophia*) dei princìpi e delle cause prime in senso assoluto delle cose che sono[1], giacché si occupa di princìpi e cause prime delle cose di natura, né nel senso di scienza che si occupa delle cose che sono in quanto sono, ossia come studio della sostanza in sé e per sé; essa riguarda infatti il genere particolare delle sostanze che sono in movimento (gli animali, le piante, gli elementi che li compongono, gli astri)[2].

D'altra parte, la fisica non è neppure matematica, perché per Aristotele quest'ultima verte, almeno in certe sue parti, su enti immobili

[1] *Metaph.* A 2, 982 b 7-10; 983 a 4-11.
[2] *Metaph.* E 1, 1025 b 3-18; Γ 1, 1003 a 21-32; Z 2, 1028 b 8-15.

e separati (numeri e grandezze). La fisica al contrario ha per oggetto cose che sono in movimento e che non esistono senza la materia[3]. Da questo punto di vista, la fisica non può avere l'esattezza della matematica, ma ciò non vuol dire che le sue indagini manchino di completezza ed esaustività; ogni scienza infatti, secondo Aristotele, è in grado nel proprio campo, rispetto ai propri oggetti e a partire da cause e princìpi propri, di attingere la verità. Nello stesso ambito delle matematiche ci sono del resto scienze più o meno esatte. Così, proprio perché si occupano di proprietà di corpi percepibili quali sono quelli studiati dalla fisica, l'ottica e l'armonica non possono avere lo stesso livello di esattezza della geometria e dell'aritmetica[4]. Così è anche per l'astronomia, che Aristotele considera scienza «maggiormente fisica tra quelle matematiche» (*Phys.* II 2, 194 a 7-8). Per un verso, infatti, essa elabora modelli geometrici per spiegare il moto degli astri, ma per un altro non può non procedere dall'osservazione dei fenomeni celesti. In questo senso, essa si configura come una parte della fisica, che in tal modo viene ad includere nel suo ambito non solo lo studio delle realtà corruttibili e mortali, ma anche quello di realtà eterne e divine, come i corpi celesti.

Al difetto di esattezza, la fisica sembra unire anche un difetto di universalità e necessità. Ciò è dovuto al fatto che essa studia cose che sono in movimento e che, in quanto tali, non sono sempre e necessariamente tutte allo stesso modo, ma divengono e possono anche venire ad essere diversamente da come sono. Tuttavia Aristotele ritiene che possa esservi sillogismo dimostrativo, ossia scienza, anche quando il reperimento della causa degli oggetti indagati non copra la totalità dei casi considerati, ma solo – come avviene appunto nelle

[3] *Metaph.* E 1, 1025 b 26-1026 a 18; *Phys.* II 2, 193 b 22-35; 194 b 9-15; *De an.* I 1, 403 a 29-b 15. Sul controverso problema se la fisica aristotelica sia o non sia una fisica matematica cfr. G. Lucchetta, *Una fisica senza matematica: Democrito, Aristotele, Filopono*, Edizioni di «Verifiche», Trento 1978 e, *contra*, E. Hussey, *Aristotle's Mathematical Physics: A Reconstruction*, in L. Judson (a cura di), *Aristotle's «Physics». A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991, pp. 213-242. In generale sulla concezione aristotelica della matematica cfr. I. Mueller, *Aristotle on Geometrical Objects*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LII (1970), pp. 156-171, poi anche in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle*, vol. III, Duckworth, London 1979, pp. 96-107; J. Lear, *Aristotle's Philosophy of Mathematics*, in «Philosophical Review», XCI (1982), pp. 161-192 e i saggi raccolti in A. Graeser (a cura di), *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*, Haupt, Bern-Stuttgart 1987.

[4] *An. post.* I 27, 87 a 31-37; 13, 78 b 35-79 a 16; *Phys.* II 2, 193 b 25-194 a 12.

indagini fisiche – la maggioranza o la gran parte dei casi[5]. In questo senso, le conoscenze del fisico non sono universali e necessarie come quelle più rigorose ed esatte delle matematiche, ma non sono neppure episodiche, come quelle riguardanti cose che accadono per caso, né limitate a casi individuali, come quelle che si acquisiscono tramite la percezione sensibile[6]. Nei suoi scritti conservati tuttavia, anche in quelli riguardanti le questioni della fisica, Aristotele non adotta procedimenti argomentativi di tipo deduttivo. Egli si serve piuttosto di un approccio dialettico, nel quale il punto di partenza è costituito dal rilevamento e dalla discussione dei *phainomena*, i quali includono sia i dati dell'osservazione, sia le opinioni rilevanti (*endoxa*) sostenute dai più competenti. È dall'esame e dalla confutazione di esse che Aristotele muove alla delineazione della propria posizione[7].

Conferendo alla fisica uno statuto di scienza, Aristotele modifica radicalmente il panorama platonico delle scienze, che aveva previsto le discipline matematiche come propedeutiche alla dialettica, relegando lo studio della natura ad un semplice discorso verosimile. Nei filosofi anteriori a Platone, che pure studiavano la natura delle cose che sono ricercandone princìpi e cause, Aristotele rintraccia significativi precedenti delle proprie ricerche, ma non l'indicazione di tutti i princìpi e cause necessari alla completezza dell'indagine. Per essi perciò egli ritiene più adeguato l'appellativo di 'naturalisti' (*physio-*

[5] *An. post.* I 14, 78 b 17-24; 30, 87 b 19-27. Cfr. M. Mignucci, *Hos epi to poly et nécessaire dans la conception aristotélicienne de la science*, in E. Berti (a cura di), *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics»*, Antenore, Padova 1981, pp. 173-203.

[6] *An. post.* I 31, 87 a 28-88 a 17. Sulla questione cfr. N. Denyer, *Can Physics be exact?*, in F. De Gandt, P. Souffrin (a cura di), *La «Physique» d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris 1991, pp. 73-83.

[7] Cfr. per es. *Top.* I 1, 100 a 18-22; b 21; VIII 5; *Soph. el.* 2, 165 b 3; b 34; *An. pr.* I 21, 24 b 12; 30, 46 a 9; II 23, 68 b 10; *Eth. Nic.* VII 1, 1145 b 5. Cfr. E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 3-41 e *Sul carattere «dialettico» della storiografia filosofica di Aristotele*, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Tirrenia-Stampatori, Torino 1986, pp. 101-125; G.E.L. Owen, *Tithenai ta phainomena*, in S. Mansion (a cura di), *Aristote et les problèmes de méthode*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1961; trad. it. *Tithenai ta phainomena*, in G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Milano 1993; J. Barnes, *Aristotle's Theory of Demonstration*, in «Phronesis», XIV (1969), pp. 123-152, poi anche in Barnes, Schofield, Sorabij (a cura di), *op. cit.*, vol. I, 1975; trad. it. *La teoria aristotelica della dimostrazione*, in Cambiano, Repici (a cura di), *op. cit.* Cfr. anche Ch. Kahn, *La «Physique» d'Aristote et la tradition grecque de la philosophie naturelle*, in De Gandt, Souffrin (a cura di), *op. cit.*, pp. 41-52.

logoi)[8]. Al suo filosofo della natura Aristotele richiede invece una conoscenza piena e salda di tutti i princìpi e cause delle cose che sono. Si tratta ora di vedere quanti e quali essi siano.

2. Princìpi e cause

L'indagine sui princìpi è svolta da Aristotele nel libro I della *Fisica*. Qui egli chiarisce anzitutto in che senso questa indagine riguardi la scienza (*episteme*) della natura. In ogni ambito di ricerca, Aristotele argomenta, il sapere e l'aver scienza conseguono alla conoscenza dei princìpi e delle cause proprie di esso; è infatti quando si conoscono i princìpi e le cause prime che si può dire di avere conoscenza di ogni cosa. Occorre dunque procedere allo stesso modo anche nella scienza della natura. Ma per arrivare a conoscere cose che, come i princìpi, sono più conoscibili e chiare per sé o per natura è necessario partire da quel che è più conoscibile e chiaro per noi. Questo è ciò che si presenta alla sensazione e che noi percepiamo come qualcosa di indistinto o indifferenziato. La transizione all'apprensione dei princìpi avviene nel momento in cui quel che prima era indistinto o indifferenziato diventa chiaro e articolato.

Quindi, Aristotele procede con il suo tipico approccio dialettico alla determinazione dei princìpi stessi[9]. In primo luogo egli prende in esame la tesi eleatica, dalla quale consegue una radicale negazione della possibilità di conoscere i princìpi della scienza della natura. Ma, Aristotele rileva, è l'induzione stessa a mostrare la falsità dell'affermazione di Parmenide e Melisso che ciò che è è uno e immobile; essa mostra infatti che le cose di natura sono molte e che tutte o almeno alcune di esse sono in movimento. Inoltre, delle cose che

[8] Cfr. per es. *Metaph.* A 5, 986 b 14; 8, 989 b 30; *Phys.* III 4, 203 b 15; *De caelo* II 14, 297 a 13; *De part. an.* I 1, 641 a 7.

[9] Su tale questione cfr. E. Berti, *Fisica e metafisica secondo Aristotele («Phys.» I 2, 184 b 25-185 a 5)*, in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 47-59; Id., *Le ragioni di Aristotele* cit., pp. 43-73 e *Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la «Physique» (apories, phénomènes, principes)*, in De Gandt, Souffrin (a cura di), *op. cit.*, pp. 53-72; W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; trad. it. *La Fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 63-177; R. Bolton, *Aristotle's Method in Natural Science: «Physics» I*, in Judson (a cura di), *op. cit.*, pp. 1-29. Cfr. anche J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Vrin, Paris 1939, 1970[2].

sono si può parlare in molti sensi, non in uno solo. Si può infatti dire che qualcosa è in quanto è una sostanza (è uomo), o una quantità (è alto due cubiti), o una qualità (è bianco) e così via. L'essere si predica perciò di molte cose, né può sussistere senza le cose di cui si predica o separatamente da esse. Affermazioni più congruenti hanno fatto invece, secondo Aristotele, tutti quei filosofi e ricercatori della natura che hanno ammesso che le molte cose che sono per natura sono soggette a divenire e hanno cercato di spiegarne la formazione a partire da princìpi diversi di numero e contrari fra loro. In generale, si può dire che essi hanno indicato come princìpi un sostrato (*hypokeimenon*) unico, cioè qualcosa di permanente che soggiaccia al divenire delle molte cose, e una coppia di contrari ad opera dei quali le molte cose divengono. Nella terminologia aristotelica ciò significa che essi hanno individuato un principio materiale e un principio formale. Ma ciascuno ha poi proceduto a modo suo. Alcuni hanno identificato il sostrato con un unico corpo semplice, come aria o acqua, e hanno quindi ritenuto che le molte cose si formino da esso per processi di rarefazione e condensazione, la coppia di contrari che di questo sostrato sono differenze e forme. Altri ancora, come Empedocle e Anassagora, consideravano invece il sostrato formato da una mescolanza originaria e spiegavano la formazione delle molte cose in base ai processi contrari di unione e separazione[10].

Tutti quindi hanno in qualche modo caratterizzato i princìpi come contrari, ma per Aristotele lo hanno fatto in maniera ancora inadeguata. Occorreva infatti chiarire che i princìpi in quanto tali non possono né derivare da altro, né derivare gli uni dagli altri. Come contrari essi debbono quindi essere primi, ossia non riducibili ad altro, e reciprocamente irriducibili, tali cioè che il venire ad essere dell'uno comporta il cessare di essere dell'altro. Ma proprio perché contrari, i princìpi debbono anche essere molti, almeno più di uno. È impossibile che siano di numero infinito, altrimenti da essi non potrebbe derivare nulla di determinato, ma è altrettanto impossibile che siano solo due. Se così fosse, tra l'altro, ciascun contrario dovrebbe agire direttamente sul suo contrario e finirebbe per identificarsi con esso. Deve quindi esserci un terzo principio, diverso dai contrari, al quale tuttavia essi siano inerenti (*Phys.* I 5-6).

[10] *Phys.* I 4, 187 a 11-26 e cfr. *Metaph.* A 3, 984 a 1-16; 4, 985 a 29-b 3; 9, 991 b 9-992 a 10.

Ciò che inoltre non è stato colto nelle riflessioni dei predecessori è che ci sono due diversi modi in cui si può parlare di generazione (*genesis*), divenire e mutamento delle cose (*Phys.* I 7). Per Aristotele si può infatti dire che c'è generazione sia quando una cosa si genera da un'altra, sia quando qualcosa si genera da qualcos'altro. Quest'ultimo è il caso in cui diciamo, per esempio, che un uomo diventa medico da non-medico che era o musicista da non-musicista che era. In tal caso, c'è qualcosa che permane immutato mentre mutano le proprietà ad esso inerenti: è infatti lo stesso uomo che diventa da non-medico medico o da non-musicista musicista. Nel primo caso invece la generazione riguarda l'essere stesso della cosa che muta, la sua sostanza, viene cioè ad essere (nasce) qualcosa che prima non era, come quando si genera un animale, una pianta o una statua. È questo il caso in cui si può parlare per Aristotele di generazione in senso assoluto, ma ciò non significa che ciò che viene ad essere nasca dal nulla e dal non essere. Anche in questo caso infatti c'è generazione a partire da qualcosa che è e che fa da sostrato (materiale) alla generazione stessa: così, l'animale o la pianta si generano dal seme, la statua dal bronzo o dal marmo. Aristotele ritiene che si sarebbero evitate molte difficoltà, se queste precisazioni fossero state fatte. Da un lato, infatti, esse consentono di mostrare che in ogni processo di generazione c'è 'un qualcosa che diviene' e 'quel qualcosa che questo diviene' Il 'qualcosa che diviene' è il sostrato (materiale) che muta o in quanto viene ad essere o in quanto mutano le sue proprietà. Esso è per Aristotele conoscibile solo per analogia: sta cioè alla sostanza della cosa che è e a quel qualcosa che essa è in quanto individuale e determinata nello stesso rapporto in cui il bronzo sta alla statua e, in generale, ciò che non ha ancora una forma sta alla forma. Il 'qualcosa che questo diviene' è invece la forma (*morphe*) che esso assume nel mutamento a partire da uno stato contrario di privazione (*steresis*), quando diventa cioè qualcosa che prima non era o in quanto viene ad essere o in quanto mutano le sue proprietà. Il sostrato, unico e materialmente determinabile, è suscettibile di determinazioni contrarie; la forma è ciò che lo determina come quel certo qualcosa. La privazione a sua volta è contraria alla forma, ma diversa anche dal sostrato: altro infatti è dire che qualcosa è come sostrato (è uomo, è bronzo, è seme), altro è dire che qualcosa è per privazione (è non-medico, è informe, è non-vivente). Il sostrato è essere per privazione di forma, ossia non essere accidentalmente qual-

cosa; la privazione è invece non essere per sé, ossia ciò che qualcosa non è in senso assoluto. Posto questo, d'altro lato, anche la determinazione del numero dei princìpi diventa agevole. In un senso infatti i princìpi sono due, ma in un altro tre. In un senso sono princìpi i contrari (la forma e la privazione), per quanto in un certo modo ciò non sia necessario dal momento che uno solo dei due potrebbe essere sufficiente a produrre il mutamento con la sua presenza o assenza. In un altro senso però, poiché i contrari non possono agire direttamente l'uno sull'altro, deve esserci un terzo principio che renda possibile il mutamento, ossia il sostrato, differente da entrambi ma ad essi soggiacente e al quale essi ineriscono. Solo in questo modo, secondo Aristotele, è possibile anche sostenere che ciò che si genera si genera da ciò che non è senza arrivare a negare, come avevano fatto gli eleati, la molteplicità e il divenire. In senso proprio, infatti, ogni cosa che diviene diviene non da ciò che assolutamente non è, ossia dall'essere per privazione, bensì da ciò che non è in quanto tale, ossia da un certo non essere ovvero da un non essere in senso accidentale. Così, la costruzione di una casa ad opera di un medico non sarebbe opera del medico in quanto medico, bensì del medico in quanto architetto, ossia non per ciò che il medico è propriamente e per sé, ma per ciò che egli è accidentalmente. La salute o il suo contrario, la malattia, sono invece opera del medico in quanto medico, ossia per ciò che il medico è per sé. Ma per Aristotele né questa differenza è stata compresa dai filosofi precedenti, né quella ancor più di fondo tra l'essere in potenza (come sostrato e materia) e l'essere in atto (come forma)[11].

È col libro II della *Fisica* che all'indagine sui princìpi si affianca quella sulle cause. Tra queste Aristotele annovera anzitutto la causa e il principio dal quale dipendono movimento e mutamento. Ai suoi occhi, le molte cose che sono e divengono per natura hanno tale causa e principio connaturati in se stesse. Gli animali, le piante, le loro parti, gli elementi che li compongono sono infatti in grado di muoversi e di mutare da sé; è per questo che si distinguono dai prodotti della tecnica come una casa o una statua, i quali hanno invece in altro, ossia in chi li ha foggiati, la causa e il principio del loro venire ad essere (*Phys.* II 1, 192 b 8-32). Ma l'introduzione di questa causa

[11] Cfr. *Phys.* I 8-9. Aristotele rinvia ad altra sede una trattazione più precisa della distinzione tra essere in potenza ed essere in atto (*Phys.* I 8, 191 b 27-29), su cui cfr. *De gen. et corr.* I 1-3; 7-9; *Metaph.* Θ 6-9.

e principio del movimento e mutamento pone la questione del se e quando movimento e mutamento abbiano termine o fine (*telos*). Fine del movimento e del mutamento è ciò in cui essi si concludono, ma per Aristotele il fine è anche causa finale, in quanto ciò in cui movimento e mutamento si concludono è anche ciò in vista del quale essi hanno luogo e orientano fin dall'inizio il senso della loro direzione. Deve quindi trattarsi, secondo Aristotele, non di un fine qualunque, ma di quello estremo e ottimo. In esso consiste per ciascuna cosa di natura la piena realizzazione e il miglior modo di essere, nello stesso senso in cui per gli oggetti della tecnica l'utilità alla quale devono servire è la causa ultima per la quale sono stati costruiti. Si può perciò dire per Aristotele che le molte cose che sono e divengono per natura hanno quattro tra princìpi e cause: la materia e la forma (*eidos*), ossia i due princìpi della generazione, la causa da cui ha origine il movimento e il fine[12]. La privazione è ora considerata in un certo senso come forma, tenuto conto del fatto che questa può essere presente o assente[13]. Di questi princìpi e cause, la causa da cui ha origine il movimento non può essere identificata né con la materia di cui le cose sono fatte, né con la causa finale. Nessun sostrato materiale può infatti essere, secondo Aristotele, causa del proprio movimento e mutamento. E se d'altra parte senza la causa del movimento il processo di generazione non ha luogo, è tuttavia un'altra la causa che giustifica il processo stesso, ponendosi come a capo e a compimento di esso. È la causa finale, non quella del movimento che dà conto del fatto che una certa cosa è o diviene in un certo modo perché così per essa è bene[14]. Diversa dalla causa da cui ha origine il movimento è anche la causa formale, della quale per Aristotele nessuno degli antichi filosofi ha parlato con chiarezza (*Metaph.* A 7, 988 a 35-b 6). La causa da cui ha origine il movimento è quella per mez-

[12] *Phys.* II 2, 194 a 27-195 a 3; *Metaph.* A 3, 983 a 24-32; Δ 2, 1013 a 24-b 4. Sulla teleologia e le sue applicazioni nello studio dei fenomeni biologici cfr. Wieland, *op. cit.*; trad. it. cit., pp. 322-351; J.M. Cooper, *Aristotle on Natural Teleology*, in M. Schofield, M.C. Nussbaum (a cura di), *Language and Logos*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 197-222 e i saggi contenuti in A. Gotthelf, J.G. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987. Cfr. anche D. Charles, *Teleological Causation in the «Physics»*, in Judson (a cura di), *op. cit.*, pp. 103-128.

[13] *Phys.* II 1, 193 b 19; 3, 195 a 11-14 e cfr. *Metaph.* Δ 2, 1013 b 11-16; 12, 1019 b 6-10.

[14] Cfr. *De part. an.* I 1, 640 a 18-19; *De gen. an.* V 1, 778 b 5-6.

zo della quale una certa cosa diventa (in atto) quella che è, assume cioè una determinata forma. È quindi quest'ultima la causa per la quale e in vista della quale il mutamento si produce e che della causa del movimento costituisce il principio, ponendosi come anteriore all'intero processo anche se cronologicamente si realizza per ultima. Ciò non toglie che tra causa del movimento, causa finale e causa del movimento vi sia per Aristotele una convergenza, costituita dal fatto di avere, all'altro capo della sequenza, un referente comune: la causa materiale.

Sono questi, secondo Aristotele, i princìpi e cause la cui conoscenza rende la fisica una scienza. Conoscendoli, infatti, il fisico conosce il perché di ciascuna delle molte cose che sono e divengono per natura e quindi ne ha scienza. I quattro perché sono anche le quattro possibili risposte alle quattro domande fondamentali sulla natura delle cose: di che cosa sono fatte? Che cosa sono? Da che cosa sono prodotte? Qual è il loro fine? Rispondendo che sono fatte di una certa materia, possiedono una certa forma, sono il risultato di un certo processo di movimento, sono quelle che sono per un certo fine, il fisico mostra di conoscere e di poter spiegare quello che esse sono per sé e perché lo sono e proprio in ciò consiste la sua scienza[15].

3. *Caso e necessità*

Nel libro II della *Fisica* (capp. 4-6) Aristotele si chiede anche se il caso sia da annoverare tra le cause, ossia se e in che senso si possa dire che qualcosa nell'ambito di ciò che è o diviene per natura è o diviene per caso[16]. Egli ritiene intanto che occorre far chiarezza sui significati della nozione di caso. In un senso, infatti, si può dire che avvengono per caso cose che avrebbero potuto essere compiute per scelta deliberata. Aristotele adopera in proposito il termine *tyche*, intendendo così caratterizzare ciò che avviene casualmente o fortuitamente in un ambito ben preciso, quello dell'agire umano. In ogni sua azione l'uomo mira ad un fine e mette in opera certi mezzi per con-

[15] *Phys.* II 7, 198 a 14-26; 198 a 31-b 9. Cfr. R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, Duckworth, London 1980, pp. 3-88.

[16] *Phys.* II 4, 195 b 31-196 a 3; 196 a 24-28; 196 b 5-7. Cfr. D.M. Balme, *Greek Science and Mechanism*, I: *Aristotle on Nature and Chance*, in «Classical Quarterly», XXXIII (1939), pp. 129-138 e L. Judson, *Chance and «Always or For the Most Part» in Aristotle*, in Id. (a cura di), *Aristotle's «Physics»* cit., pp. 73-99.

seguirlo. È quando si consegue un fine che non ci si era proposti di conseguire che si parla di caso o fortuna e gli uomini sono detti fortunati o sfortunati a seconda che tocchi loro un bene o un male. Così per esempio un tale che, recatosi in piazza, riscuota un debito senza essersi recato lì allo scopo di riscuoterlo, ha conseguito questo fine per caso o fortuitamente. Riscuotere danaro è un proposito che ci si può prefiggere di conseguire deliberatamente; se capita di conseguirlo senza volerlo, diciamo che lo si è conseguito appunto per caso o per fortuna. In un altro senso, invece, si può dire che avvengono per caso anche cose che non dipende dall'uomo fare o non fare. In proposito Aristotele parla di *automaton*, intendendo così evidenziare che è casuale anche l'evento che può prodursi da sé (spontaneamente o per forze proprie) e sul quale la deliberazione umana non ha alcun potere. È questo un significato di casualità più ampio di quello rappresentato da *tyche*, che in esso è anzi ricompresa. L'ambito dell'*automaton* si estende infatti, secondo Aristotele, anche ad animali diversi dall'uomo, ad oggetti inanimati e a ciò che per natura viene ad essere in maniera difforme o contraria al consueto procedere della natura stessa. Aristotele si riferisce ad eventi quali la fuga di un cavallo che, così facendo, scampa alla morte, il rovesciarsi di un tripode che, rovesciandosi, serve da sedile per sedersi, il cadere di una pietra che, cadendo, colpisce qualcuno. In simili casi, si parla di casualità perché accade per caso non qualcosa il cui fine avrebbe potuto essere conseguito anche con un'attività deliberatamente rivolta a conseguirlo, ma qualcosa il cui fine non è quello per il quale l'evento è accaduto e non rientra tra quelli conseguibili per deliberazione. Così, se la pietra non è caduta al fine di colpire e tuttavia cadendo ha colpito, diremo che ciò è accaduto casualmente (*apo tautomatou*), perché è accaduto qualcosa il cui fine non è quello per il quale esso è accaduto. In un certo senso, secondo Aristotele, si può anche dire che ciò è accaduto invano (in greco *maten*, da cui egli fa derivare l'etimologia di *automaton*); ciò che infatti accade invano è qualcosa che non consegue il fine in vista del quale è costituito.

Aristotele ha così mostrato, contrariamente a quanti lo negavano, che anche il caso è una causa. Ha anche mostrato che si tratta di una causa riscontrabile sia nell'ambito della prassi umana, sia nell'ambito della natura e che ciò che accade per caso può accadere anche o per cause deliberate o per cause (non deliberate, ma) naturali. Il caso pertanto è causa di ciò di cui sono causa anche l'intelligenza o la

natura; ma l'intelligenza e la natura sono cause in senso proprio e per sé, il caso invece solo in senso accidentale e indeterminato. Dovunque sia presente una causa e principio del movimento, è possibile che il caso sia causa di ciò di cui sono causa anche l'intelligenza o la natura. Sotto un certo aspetto, Aristotele rileva, è vero dire, come sostenevano alcuni, che il caso sfugga al ragionamento umano. Ma ciò dipende dal fatto che il ragionamento verte solo su cose che accadono sempre o per lo più in un certo modo, mentre le cose che accadono per caso non accadono né sempre né per lo più allo stesso modo. Di queste perciò, come di tutto ciò che è accidentale, non può esservi scienza. Tuttavia, proprio perché può accadere per caso ciò che accade anche per opera dell'intelligenza o della natura, anche le cose che accadono per caso rientrano nell'ambito delle cose che accadono per un fine. La differenza sta nel fatto che nelle cose che accadono per caso il fine può conseguire accidentalmente o accidentalmente non conseguire, mentre nelle cose che dipendono dall'intelligenza o dalla natura il fine consegue in modo non accidentale né estrinseco. Il caso è quindi causa di cose di cui l'intelligenza o la natura sono cause a maggior ragione. Perciò, se fosse il caso la causa di ciò che accade nel cielo, come pure alcuni antichi filosofi pensavano, l'intelligenza o la natura ne sarebbero causa a maggior ragione di esso.

Qual è dunque in conclusione la natura della quale si occupa il fisico?[17] È chiaro intanto che per natura Aristotele intende la natura delle molte cose che sono e hanno in se stesse la causa e il principio del loro movimento e mutamento. Sono queste le sostanze come sinoli di materia e forma. Esse sono ed esistono per natura (*physei*) e secondo natura (*kata physin*), ma accidentalmente (casualmente) anche contro natura (*para physin*). La materia e la forma sono invece natura. Per Aristotele infatti non solo la materia è natura, come credevano gli antichi filosofi, ma anche la forma. Questa è ciò verso cui tende la natura di ciò che si genera, sicché si potrebbe dire che la

[17] Sulla concezione della natura cfr. A. Mansion, *La notion de nature dans la physique aristotélicienne*, in «Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain», I (1912), pp. 471-567 e *Introduction à la physique aristotélicienne*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946²; F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1960; S. Waterlow, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford 1982.

natura intesa come generazione è una via verso la natura (*Phys.* II 1, 192 b 8-193 b 21). Ma la natura è anche fine e causa finale quale si attua appunto nel conseguimento di una certa forma. L'assunto è provato tramite un'analogia con la tecnica, che Aristotele considera imitazione (*mimesis*) della natura. Tecnica, Aristotele argomenta, non è solo l'attività volta alla costruzione di un certo oggetto a partire da una certa materia, come nel caso dell'artigiano che sa di quale legno deve esser fatto un timone, ma anche la conoscenza della forma che un certo oggetto deve avere per poter assolvere la sua funzione, come nel caso del timoniere che sa come deve esser fatto un buon timone. Analogamente e a maggior ragione, la natura non è solo materia, ma anche forma e fine e perciò spetta al fisico studiarle entrambe. E come poi la tecnica opera sempre in vista di un fine, così a maggior ragione anche la natura. Quest'ultima è anzi assimilata da Aristotele ad un medico che cura se stesso, ossia ad un'attività tecnica rivolta su se stessa e autofinalizzata e non per accidente, ma per sé[18].

Ma l'analogia con la tecnica serve anche ad Aristotele per mostrare che, come la tecnica, la natura non è un potere infallibile. Come infatti nella grammatica o nella medicina sono possibili errori, perché talvolta non si coglie il bersaglio, pur essendo ogni cosa compiuta in vista del suo raggiungimento, così è possibile che anche la natura talvolta non realizzi il fine al quale pure mirava nella sua attività (*Phys.* II 8, 199 a 33-b 7). Ciò che ne impedisce il successo sempre e in tutti i casi è il condizionamento necessario della materia. In tutto ciò che è per natura soggetto a movimento e mutamento, come in tutti i prodotti della tecnica, la materia rappresenta ciò senza cui il fine, ossia il conseguimento di una certa forma, non può sussistere, pur non essendone prodotto. Così, se deve esserci una casa, è necessario che esistano mattoni e pietre; se una sega deve tagliare è necessario che sia fatta di un certo metallo; se l'uomo è tale è necessario che abbia tali e tali parti. La materia è dunque ciò che è necessario *se* il fine deve essere conseguito. Da questo punto di vista essa è per Aristotele una necessità ipotetica (*ex hypotheseos*). Se essa non c'è, il fine non si realizza, ma non è *perché* essa c'è che il fine si realizza: in questo senso la materia è condizione necessaria, ma

[18] *Phys.* II 2, 194 a 21-b 9; 8, 199 a 8-20; b 26-33. Cfr. K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Niemeyer, Tübingen 1953; F. Solmsen, *Nature as Craftsman in Greek Thought*, in «Journal of the History of Ideas», XXIV (1963), pp. 473-496.

non sufficiente. Non c'è dunque in natura una necessità assoluta (*haplos*)[19]. Spesso nelle sue opere Aristotele afferma che la natura non fa nulla invano e ogni cosa in vista di un fine. Ma ciò non significa appunto che tutti i suoi prodotti riescano sempre perfetti: così avviene per esempio quando la materia predomina sulla forma o non si lascia dominare da essa.

4. Corpi semplici e corpi composti

Le cose di cui si occupa la fisica sono, come abbiamo visto, sostanze nel senso di sinoli di materia e forma, ossia corpi (*somata*) che sono oggetto di percezione sensibile. Ma dei corpi alcuni sono semplici (*hapla*), altri invece risultano composti (*syntheta*) di questi[20]. La fisica copre perciò una gamma di conoscenze complesse, a seconda che si tratti di determinare la natura dei corpi semplici o dei corpi composti e ciò sia rispetto ai corpi soggetti a generazione e corruzione (animali, piante), sia rispetto a corpi non generati e non corruttibili (gli astri). L'insieme di questi corpi, nella loro collocazione terrestre e celeste, costituisce poi il corpo del mondo, ciò che per Aristotele si suole chiamare cielo (*ouranos*) nel senso di totalità e tutto – l'universo nella sua interezza (*De caelo* I 9, 278 b 9-21).

Per Aristotele i corpi semplici, ossia la materia di cui sono fatti i composti, non possono essere né gli atomi di Democrito, né le figure geometriche di cui parla Platone nel *Timeo*. Gli atomi sono infatti corpi, ossia grandezze, ma indivisibili; il composto che ne risulterebbe sarebbe perciò come un insieme di punti, tra i quali non ci sarebbe contiguità né contatto. Viceversa, le figure geometriche si possono scomporre, ma in quanto corpi solidi non sono suscettibili di subire affezioni (*pathe*) e quindi nemmeno di unirsi per formare composti[21]. Costituenti adatti sono invece, come Aristotele mostra in *Generazione e corruzione*, i cosiddetti elementi (*stoicheia*), ossia terra, acqua,

[19] *Phys.* II 9, 199 b 34-200 a 15; 200 a 30-b 4; 200 a 15-30; cfr. *An. pr.* I 13, 32 b 6. Sulla questione cfr. Sorabji, *op. cit.*, pp. 143-181; W. Kullmann, *Notwendigkeit in der Natur bei Aristoteles*, in J. Wiesner (a cura di), *Aristoteles Werk und Wirkung*, 2 voll., W. de Gruyter, Berlin 1985 e 1987, vol. I, pp. 207-238.

[20] *Metaph.* Z 2; Λ 1, 1069 a 26-b 2; *De caelo* I 1, 268 b 26; 5, 271 b 17; III 1, 298 a 27-b 5; *De gen. et corr.* II 8.

[21] *De gen. et corr.* I 2, 315 b 24-317 b 12; 8, 325 b 25-326 b 6; *De caelo* III 1; 7; IV 2.

aria e fuoco. Essi infatti sono divisibili, sono primi perché non risultano a loro volta composti da altri costituenti e sono capaci di subire affezioni (generarsi e corrompersi, mutare di qualità, accrescersi e diminuire, mutare di luogo)[22]. In questo senso, secondo Aristotele, essi non sono elementi nel senso proprio del termine, non sono cioè princìpi, altrimenti dovrebbero essere eterni e immutabili, come pensava Empedocle[23]. Ma, proprio in quanto suscettibili di movimento e mutamento, questi corpi elementari possono essere i costituenti solo di composti interessati a loro volta da movimento e mutamento. Composti che come gli astri sono caratterizzati da movimento perenne ma non sono soggetti a generazione e corruzione, richiedono invece un'altra materia. Come costituente materiale dei corpi celesti Aristotele indica infatti, nei capitoli iniziali (2-3) del libro I del *De caelo*, un unico corpo semplice diverso dagli altri, ossia l'etere[24]. Ma per poter essere il sostrato materiale di questo particolare tipo di composti, l'etere dovrà essere dotato di proprietà del tutto speciali. Il movimento degli astri è infatti un moto circolare, perciò privo di contrari ed eterno (senza principio e senza fine), che può appartenere solo a corpi eterni (ingenerati e incorruttibili). L'etere deve quindi essere a sua volta un corpo che non può accogliere movimenti contrari né mutare. Sarà pertanto per natura capace di muoversi, ma non in direzioni contrarie (alto e basso), come fanno invece gli altri corpi elementari che sono dotati di peso o leggerezza; si muoverà perciò di moto circolare. E se gli altri corpi elementari sono suscettibili di mutamento secondo contrari in quanto si generano e si corrompono, si accrescono e diminuiscono e mutano di qualità, l'etere viceversa sarà incapace di accogliere i contrari e quindi ingenerabile, incorruttibile e immutabile. Non è dunque un caso, secondo Aristotele[25], che nell'opinione comune l'alto, ossia il luogo del cielo e dell'etere, sia

[22] Su questi diversi aspetti cfr. *De gen. et corr.* I 2-5; II 2-5; *De caelo* III-IV.

[23] *De gen. et corr.* II 6, in particolare 333 a 20-30; cfr. I 1, 315 a 3-25. Sulla teoria degli elementi cfr. G.A. Seek, *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles. Untersuchungen zu «De generatione et corruptione» und «De caelo»*, Beck, München 1964; J. Mau, *Zur Methode der aristotelischen Ableitung der Elementar-Körper*, in I. Düring (a cura di), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Stiehm, Heidelberg 1969, pp. 133-146; A.P. Bos, *On the Elements. Aristotle's Early Cosmology*, Van Gorcum, Assen 1973.

[24] Sull'etere cfr. P. Moraux, *s.v. Quinta essentia*, in A. Pauly, G. Wissowa, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XXIV, 2 (47. Halbbd.), Druckenmüller, Stuttgart 1963, coll. 1171-1226.

[25] *De caelo* I 3, 270 b 4-25; *Meteor.* I 2, 339 b 18-30.

identificato con il luogo del divino, né che si faccia derivare l'etimologia di etere (*aither*) dal suo correre sempre (*aei thein*) per l'eternità, come faceva Platone nel *Cratilo* (410 B).

In quanto corpi, terra, acqua, aria e fuoco sono a loro volta materia dotata (in atto) di una certa forma. Essi costituiscono ciò che Aristotele chiama il primo livello di composizione dei corpi; sono cioè materia qualitativamente determinata, ma (in potenza) suscettibile delle determinazioni qualitative contrarie. Perché si formino, è dunque necessario, come Aristotele rileva nel libro II di *Generazione e corruzione* (1, 329 a 24-b 5), che esistano anteriormente una 'prima materia' e i contrari, ossia un sostrato potenziale al quale i contrari ineriscano, suscettibile di diventare in atto un corpo percepibile come fuoco o acqua. Ma è chiaro che deve trattarsi di un'anteriorità logica non cronologica; essendo infatti i corpi primi non ulteriormente riducibili, essi non possono venire ad essere da qualcosa che preesista loro in atto, ossia da un altro corpo percepibile. Per Aristotele tuttavia le qualità per il cui possesso i quattro corpi elementari sono suscettibili di mutamento (generarsi e corrompersi, mutare di qualità, accrescersi e diminuire) non coincidono con quelle per il cui possesso essi sono in grado di muoversi (mutare luogo). Sono suscettibili di mutamento in quanto caratterizzati dalle qualità del caldo e del freddo, del secco e dell'umido, che costituiscono le coppie di qualità contrarie alle quali tutte le altre qualità congeneri (duro e molle, liscio e ruvido e così via) sono riconducibili. In particolare, caldo e freddo sono la coppia delle qualità attive, sono cioè capaci di esercitare un'azione su ciò che è in grado di subirla; secco e umido sono invece la coppia delle qualità passive, sono cioè capaci di subire l'azione di ciò che è in grado di agire su di esse. I quattro corpi elementari sono perciò in grado di agire gli uni sugli altri e di subire gli uni l'azione degli altri, quindi di mutare gli uni negli altri; ma perché ciò avvenga ciascuno deve essere individuato non da una sola delle suddette qualità, bensì da una coppia di qualità contrarie reciprocamente capaci di agire e di subire. Il fuoco sarà così caratterizzato dalla coppia del caldo e del secco, l'aria dalla coppia del caldo e dell'umido, l'acqua dalla coppia del freddo e dell'umido, la terra dalla coppia del freddo e del secco. In questo senso si può dire per Aristotele che i cosiddetti elementi non sono corpi semplici, ma misti. Le qualità per il cui possesso i quattro corpi elementari sono in grado di muoversi sono invece peso e leggerezza. Come Aristotele mostra in particolare nel

libro IV del *De caelo*, non essendo tra loro reciprocamente convertibili e combinabili, tali proprietà possono dar conto solo del mutamento di luogo di questi corpi, ossia della loro capacità di portarsi verso l'alto o verso il basso. Nei diversi corpi elementari peso e leggerezza sono distribuiti secondo una scala di valori compresa tra un massimo di leggerezza del fuoco, che per questo occupa il luogo più alto di tutti, e un massimo di pesantezza della terra, che per questo occupa il luogo più basso. I valori intermedi sono rappresentati dai corpi che si collocano tra questi due estremi opposti, ossia l'aria che, essendo più pesante del fuoco ma più leggera dell'acqua, sarà più vicina al fuoco, ossia all'alto, e l'acqua che, essendo meno pesante della terra ma più pesante dell'aria, sarà più vicina alla terra, ossia al basso.

Il livello di composizione cronologicamente successivo alla formazione dei corpi primi o, come Aristotele stesso afferma in un altro contesto (*De part. an.* II 1, 646 a 12-20), delle stesse qualità (*dynameis*) elementari, è costituito dai corpi che egli chiama omeomeri (letteralmente, dalle parti simili). Tali sono per esempio le ossa o la carne negli animali, ossia composti nei quali le parti componenti non sono differenziabili né per nome né per funzione da tutto l'insieme. Secondo Aristotele, essi sono il prodotto di una mescolanza (*mixis*) delle qualità elementari, la quale però, come è precisato nella sezione conclusiva del libro I su *Generazione e corruzione* (capp. 6-10), non è da intendersi né come giustapposizione dei componenti, né come compenetrazione delle rispettive materie. Perché il composto risulti un tutto unico ed uniforme, la mescolanza deve essere il risultato di un reciproco agire e subire quale può aversi solo tra corpi in contatto. In tal caso, il costituente che agisce svolgerà la sua azione su ciò che è capace di subirla, ossia sul paziente, e lo renderà (in atto) simile a sé. Agente e paziente sono infatti contrari, perciò quello dei due contrari che subisce l'azione si muta nell'altro che agisce e, mutando, si assimila ad esso. Ma i quattro corpi elementari sono capaci di dar luogo a composti di questo genere, in quanto appunto capaci di agire e subire reciprocamente. Dunque, i corpi omeomeri sono il risultato di un processo di assimilazione tra qualità, nel quale alcune subiscono l'azione delle altre. Si avranno così composizioni nelle quali la materia risulta determinata secondo le diverse coppie di qualità contrarie, quindi formazioni caldo-umide, per esempio, come nel caso della carne negli animali, o freddo-secche, come nel caso delle ossa.

A loro volta, gli omeomeri sono, almeno in corpi come gli animali e le piante, ossia nella natura animata, i costituenti di quei composti che Aristotele denomina (corpi) non omeomeri. Sono questi i composti nei quali, diversamente dagli omeomeri, i componenti si distinguono per nome e per funzione. Nei viventi essi corrispondono agli organi, a parti cioè come la testa, composta di bocca, naso, occhi e così via, o le mani o i piedi, e costituiscono il terzo livello di composizione dei corpi dopo le qualità elementari e gli omeomeri[26]. Se è autentico, nel libro IV dei *Meteorologici* Aristotele avrebbe considerato corpi omeomeri anche i metalli; il che collocherebbe l'intera gamma delle sostanze che sono per natura in un quadro di continuità estesa senza interruzione fino al livello dell'inanimato[27].

5. *La terra e i corpi celesti*

I corpi sinora descritti sono per Aristotele quelli che popolano la nostra terra e appartengono alla regione del mondo collocata al di sotto del cielo della luna, il cui assetto è determinato dal modo in cui si dispongono i quattro corpi elementari. Come Aristotele mostra nel libro II del *De caelo*, questi corpi sono organizzati in sfere ruotanti intorno ad un unico centro costituito dall'elemento più pesante in assoluto, ossia la terra. L'osservazione evidenzia che qualunque corpo pesante, per esempio una pietra, si muove per sua natura verso il basso non lungo tragitti paralleli, ma secondo angoli uguali, dunque in direzione di un centro. Qui esso permane immobile, né può esserne spostato se non per costrizione e qui esso ritorna quando si sia esaurita la spinta in senso contrario. La terra e il basso come suo luogo sono dunque il centro verso il quale tendono tutti i corpi dotati di peso. In questa posizione e in questo luogo la terra permane im-

[26] *De gen. et corr.* I 5, 321 b 18; *De part. an.* II 1, 646 a 22-24; 646 b 11-647 a 2.

[27] L'autenticità del libro IV dei *Meteorologici* è controversa; per punti di vista differenti cfr. I. Hammer-Jensen, *Das sogennante IV. Buch der Meteorologie des Aristoteles*, in «Hermes», L (1915), pp. 113-136; H.B. Gottschalk, *The Authorship of «Meteorologica», Book IV*, in «Classical Quarterly», n.s. XI (1961), pp. 67-79; C. Baffioni, *Il IV libro dei Meteorologici di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1981. Cfr. anche D.J. Furley, *The Mechanics of «Meteorologica» IV*, in P. Moraux, J. Wiesner (a cura di), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, W. de Gruyter, Berlin 1983, pp. 73-93 (ora anche in D.J. Furley, *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 132-148).

mobile, perché non potrebbe esserne rimossa se non da una forza costrittiva. Essa costituisce perciò il centro del mondo e del tutto: l'elemento terra è il perno fisso intorno al quale si dispongono gli altri corpi elementari nella regione sublunare e la nostra terra, quale risulta dall'insieme delle sfere concentriche descritte dai quattro corpi elementari, è il corpo immobile intorno al quale si dispongono le sfere descritte dai corpi celesti. Aristotele aderisce così ad una tesi che avrebbe condizionato gli sviluppi della fisica e dell'astronomia fino alle soglie dell'età moderna. A suo favore egli afferma di avere anche il sostegno dell'astronomia matematica del suo tempo[28]. Nel corpo cosmico tuttavia la terra costituisce, secondo Aristotele, una sfera di dimensioni relativamente modeste, come si potrebbe desumere dal fatto che a latitudini poco lontane tra loro si possono osservare nel cielo astri diversi. Richiamandosi a calcoli di matematici suoi contemporanei, Aristotele assume che la circonferenza della terra misuri intorno ai 400.000 stadi (73.000 chilometri circa). Dalla modestia di queste dimensioni, egli inferisce che le terre emerse si estendono più in lunghezza che in larghezza e che le due estremità di esse, segnate dalle colonne d'Ercole e dalle Indie, sono contigue, come sarebbe provato dal fatto che in entrambe queste zone si trovano elefanti[29]. La regione celeste del mondo, al cui studio sono dedicati i primi due libri del *De caelo* comincia dunque per Aristotele oltre l'estrema circonferenza del globo terracqueo, oltre cioè la sfera del fuoco[30]. La luna è il primo astro che si incontra al di là di questo limite e che segna il passaggio dall'ambito dei corpi generabili e corruttibili all'ambito dei corpi ingenerati e incorruttibili. In virtù della comunanza con il sole e della sua partecipazione alla luce che proviene da esso, la luna può essere considerata per Aristotele un altro sole più piccolo (*De gen. an.* IV 10, 777 b 25). Seguono poi gli altri pianeti, ossia letteralmente 'stelle erranti', Mercurio, Venere, il sole, Giove, Satur-

[28] *De caelo* II 13, 293 a 17-27; 293 a 29; 294 b 6-13; 14, 297 a 2-6; 17-23.

[29] *De caelo* II 14, 298 a 15-17; 298 a 9-12; 12-15; cfr. *Meteor.* II 5, 362 b 12-30. Sulle grandi dimensioni della terra cfr. invece Plat. *Phaedo* 109 A.

[30] Cfr. in generale L. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De caelo*, Van Gorcum, Assen 1965. Per una lettura di quest'opera in rapporto alla cosmologia del *Timeo* platonico cfr. G.S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, Nijhoff, The Hague 1954; F. Franco Repellini, *Il De caelo di Aristotele come risposta «dialettica» al Timeo*, in «Rivista critica di storia della filosofia», II (1980), pp. 99-126. Cfr anche P. Moraux, *La méthode d'Aristote dans l'étude du ciel*, in Mansion (a cura di), *Aristote et les problèmes de méthode* cit., pp. 173-194.

no e al di sopra di tutto, all'estrema periferia dell'universo, il cielo delle stelle fisse o primo cielo. Ma sul loro preciso ordinamento e le rispettive distanze Aristotele rimanda alle trattazioni degli astronomi. Pur essendo fatti non di fuoco ma di etere, i corpi celesti sono per Aristotele luminosi e caldi, come nel caso del sole, grazie all'aria proveniente dalle regioni sottostanti che, per effetto dell'attrito con il movimento circolare di questi corpi, si infiamma e fa giungere così luce e calore sulla terra[31]. Quanto alla figura, gli astri sono sferici. La sfera infatti, Aristotele argomenta (*De caelo* II 8, 290 a 35-b 8), è la figura più adatta al movimento di un corpo su se stesso, perché consente di muoversi il più velocemente possibile restando sempre nello stesso luogo.

Può sembrare strano ad un lettore moderno che Aristotele si ponesse il problema se gli astri siano corpi viventi animati. Si trattava in realtà di indicare quale fosse, nel caso degli astri, il principio e la causa del movimento. Aristotele esclude esplicitamente (*De caelo* II 9, 291 a 22-24) che il moto circolare (*phora*) dei corpi celesti abbia luogo perché li sospinge una costrizione esterna o perché posseggono un principio interno di movimento qual è l'anima negli animali. Se così fosse, tra l'altro, essi dovrebbero essere dotati, come gli animali, di locomozione e quindi di organi adatti a compiere questo tipo di movimento, dei quali invece la natura non li ha dotati; ma la natura non fa nulla invano. Per Aristotele invece gli astri si muovono in quanto sono trasportati in circolo dalla propria sfera, nella quale essi giacciono quasi inerti o di per se stessi immobili come le stelle fisse (*De caelo* II 8, 289 b 1-290 a 35). Sarebbe tuttavia erroneo, egli rileva (*De caelo* II 12, 292 a 18-22), pensarli come esseri del tutto inanimati; bisogna invece supporre (*hypolambanein*) che essi svolgano delle attività (*praxeis*) e partecipino di vita. È in questo modo che si possono risolvere alcune aporie poste dal rilevamento nei loro moti di certi comportamenti anomali. Concepire gli astri alla stregua di esseri viventi capaci di svolgere attività offre il vantaggio di spiegare tali anomalie in analogia alle maggiori o minori difficoltà che i viventi nella regione sublunare del mondo incontrano nel realizzare il fine al quale per natura tendono (*De caelo* II 12, 292 b 22-293 a 4).

Anche a proposito del corpo del cielo Aristotele si è posto la questione se esso sia dotato di anima. Ma solo in un passo (*De caelo*

[31] *De caelo* II 7, 289 a 13-33; *Meteor.* I 3, 340 a 22-341 a 36.

II 2, 285 a 29-30) egli riconosce che il cielo è animato e ha un principio (interno) di movimento. L'affermazione cade però anche in questo caso in un contesto particolare. Aristotele sta discutendo una vecchia questione posta dai pitagorici, se cioè il cielo ha una destra e una sinistra. Essendo infatti un corpo, il cielo dovrebbe possedere tutte e tre le dimensioni proprie dei corpi: l'alto e il basso (lunghezza), il davanti e il dietro (profondità) e appunto la destra e la sinistra (larghezza). Ma simili coordinate sono adeguate a corpi naturali organici come quelli dei viventi animali, nei quali esse costituiscono altrettanti princìpi o punti di partenza da cui hanno origine i diversi movimenti che caratterizzano il vivente in quanto tale (accrescimento, locomozione, percezione). Sono invece coordinate difficilmente applicabili ad un corpo sferico come il cielo; nella sfera infatti distinzioni spaziali di questo genere non sussistono né possono essere punti di partenza del movimento, giacché tutte le parti di una sfera sono simili ed eternamente in movimento. Ma, per quanto non siano evidenti dato l'assetto sferico dell'insieme, anche il cielo possiede per Aristotele una destra e una sinistra; ammesso infatti che l'alto e il basso siano indicati dai due poli della sfera, la destra e la sinistra saranno disposte da una parte e dall'altra dell'asse tra essi. In particolare, la destra sarà costituita dalla parte da cui si levano gli astri, la sinistra invece dalla parte in cui tramontano. È per giustificare il fatto che il loro moto avviene verso destra che Aristotele fa appello all'analogia con l'assetto del corpo vivente animale. Questa direzione di spostamento, egli argomenta, non è casuale né fortuita, ma opera della natura che realizza sempre la migliore tra le cose possibili. Perciò, essa conferisce al corpo celeste un movimento nella stessa direzione che indica nei viventi animali la parte più nobile, la destra appunto, più adatta della sinistra a svolgere certe funzioni[32].

In tutti gli altri contesti invece Aristotele fa dipendere il movimento dell'intero corpo celeste dall'eterno spostamento in circolo del cielo delle stelle fisse, in virtù del quale il cielo tutto è eterno e divino. Come già a proposito degli astri, egli argomenta che questo moto non è dovuto né ad una 'necessità animata' che, come l'Atlante del mito, faccia da sostegno, né all'azione di un'anima che lo trattenga e gli impedisca di compiere un moto diverso. È contro il Platone del *Timeo* che Aristotele sta qui polemizzando. In tal caso, in-

[32] *De caelo* II 5, 287 b 22-288 a 12; 2, 284 b 33-285 a 33.

fatti, l'anima agirebbe in modo costrittivo e imprimerebbe al primo corpo che si muove di moto circolare un movimento che non sarebbe quello suo proprio e lo imprimerebbe incessantemente. Ma, così facendo, essa stessa avrebbe un moto coatto e, se così fosse, non potrebbe godere della sua vera vita, quella dell'intelligenza, ma come l'Issione del mito sarebbe costretta eternamente a rotolare legata alla ruota del cielo[33].

6. Il cosmo

Il mondo nella sua interezza, quale risulta dall'insieme delle regioni terrestre e celeste, è per Aristotele una totalità perfetta e la sua perfezione sta nel modo stesso in cui esso è costituito (*De caelo* I 1-2). Il mondo ha i numeri della perfezione; ogni corpo è infatti una grandezza a tre dimensioni (lunghezza, larghezza, profondità) e il tre è il numero perfetto, come secondo Aristotele sarebbe provato tra l'altro dal fatto che nelle cerimonie religiose ci si rivolge ad una triade di dèi. Tutti i corpi che sono parti del mondo hanno questa perfetta completezza, ma solo il mondo di cui essi sono parti la possiede in maniera totale ed assoluta. Il mondo è anche perfetto perché perfettamente conformate e disposte sono le sue parti specifiche, ossia i quattro corpi elementari e l'etere: è dal loro ordinamento e dalla loro capacità di svolgere invariabilmente i rispettivi movimenti (circolare nel caso dell'etere, in direzioni contrarie nel caso dei quattro corpi elementari) che il mondo risulta determinato come insieme ordinato e in sé concluso. Infine, il mondo è perfetto perché è un corpo di grandezza finita (*De caelo* I 5-7). Finite di numero e per estensione sono infatti le sue parti; quindi, poiché nessun corpo è infinito se non consta di parti infinite, il mondo non può essere un corpo infinito. È d'altra parte impossibile, secondo Aristotele, che esista un corpo infinito. Ogni corpo è infatti una grandezza determinata che occupa un luogo determinato e non può perciò contenere un numero infinito di parti, né simili né dissimili.

Per Aristotele inoltre il mondo non può che essere uno solo (*De caelo* I 8-9). L'impossibilità che esistano infiniti mondi è mostrata dapprima a partire dal movimento naturale dei quattro corpi elementari. Essendo simili per essenza, questi tenderebbero ad un unico luo-

[33] *De caelo* II 12, 292 a 14-b 25; 1, 284 a 35-b 5; cfr. *De motu an.* 3-4.

go – questo mondo qui – da qualunque mondo provenissero. Così per esempio la terra si muoverebbe da qualunque direzione verso questo centro qui in virtù del proprio peso; ma potrebbe accadere che per raggiungerlo essa debba muoversi contrariamente alla sua natura pesante, ossia verso l'alto invece che verso il basso. Ma questo contraddice al dato di osservazione sul moto dei corpi dotati di peso, che si muovono verso l'alto solo per costrizione. Quindi, nessun altro mondo può esserci al di fuori di questo. D'altro canto, secondo Aristotele anche il fatto che in esso sia contenuta la totalità della materia esistente può essere un argomento a favore dell'unicità del mondo. Egli argomenta che si potrebbe essere indotti a sostenere l'esistenza di molti mondi in base alla considerazione che la forma per sé presa, per esempio la forma della sfera, è altra e diversa dalla forma che si mescola alla materia, per esempio questa sfera qui di bronzo. Una forma unica si realizzerebbe o potrebbe realizzarsi quindi in una molteplicità di individui e ciò potrebbe valere anche nel caso del mondo: questo mondo qui, come corpo sensibile nel quale la forma si accompagna alla materia, sarebbe solo uno dei molti mondi possibili. Se però, Aristotele obietta, la forma si congiunge alla totalità della materia esistente e questo mondo qui costituisce la totalità della materia esistente, allora si può continuare a distinguere la forma per sé dalla forma congiunta ad una materia e tuttavia questo mondo qui è l'unico mondo. Ma questo mondo qui contiene la totalità della materia esistente; infatti, in uno spazio extracosmico privo di determinazioni fisse, i quattro corpi elementari e l'etere non potrebbero sussistere perché non sarebbero in grado di muoversi né circolarmente come l'etere, né in direzioni contrarie (dove li porta la loro natura o in senso opposto) come i quattro corpi elementari. Se però non ci sono corpi semplici, fuori del mondo non possono esserci neppure corpi da essi composti. Quindi, il mondo non può che essere uno – questo mondo qui.

L'eternità del mondo è una tesi che Aristotele sostiene in polemica aperta con il Platone del *Timeo*. Non a caso, nell'introdurre tale questione nel libro I del *De caelo* (capp. 10-12) Aristotele teorizza l'utilità di esaminare le assunzioni altrui prima di esporre la propria posizione, considerato che «le dimostrazioni delle cose contrarie sono aporie sulle cose <ad esse> contrarie». Egli avverte tuttavia che non si intende in tal modo condannare gli assenti, bensì giudicare della verità e da arbitri, non da contendenti (*De caelo* I 10, 279 b

4-12). L'esame delle assunzioni altrui evidenzia tre differenti tesi: *a*) il mondo è generato ma eterno, nel senso di imperituro; *b*) il mondo si costituisce e si dissolve; *c*) il mondo nasce e perisce ciclicamente (Empedocle, Eraclito), quasi si trattasse di un uomo che da fanciullo diventasse adulto e da adulto di nuovo fanciullo e indefinitamente fosse ora l'uno, ora l'altro. È sulla tesi *a*, sostenuta appunto da Platone nel *Timeo*, che Aristotele sofferma in particolare la propria attenzione critica. Ai suoi occhi si tratta di una tesi contraria ad ogni evidenza; essa assume infatti che possa esserci qualcosa che è generato ma non perisce, mentre è manifesto che tutto ciò che si genera perisce anche. È inoltre una tesi nella quale Aristotele individua una contraddizione. Suo presupposto, come anche nel caso della tesi *b*, è infatti che ciò da cui il mondo si costituisce e viene ad essere, ossia la materia, preesiste ad esso e permane sempre identica, anche dopo che il mondo si sia dissolto; ma per poter spiegare come il mondo si costituisce e viene ad essere essa deve nello stesso tempo presupporre che la materia muti e sia sempre diversa. Se così fosse, tra l'altro, il mondo potrebbe rinascere sempre diverso un'infinità di volte[34].

Quindi, Aristotele confuta questa tesi anche su un piano generale, in base cioè alle nozioni di generabile e ingenerabile, corruttibile e incorruttibile e delle relazioni intercorrenti tra esse. La lunga e complessa argomentazione può essere così schematizzata[35]. Se qualcosa è ingenerabile e incorruttibile, non può né generarsi (venire ad essere), né corrompersi (cessare di essere). Ciò deve intendersi in senso assoluto, in modo tale cioè che dire che questo qualcosa che è ingenerabile e incorruttibile si genera e si corrompe è dire il falso, come

[34] Nel contesto (*De caelo* I 10, 279 b 32-280 a 11) Aristotele mostra di prendere alla lettera il testo del *Timeo* platonico che, com'è noto, è concepito come un 'racconto verosimile' (*mythos*). Egli contesta esplicitamente l'interpretazione che altri accademici davano della forma narrativa del dialogo come espediente puramente pedagogico per spiegare la struttura dell'universo, non tanto per sostenere che esso ha avuto origine nel tempo. Da fonti antiche più tarde sappiamo che questa era l'interpretazione accolta da Speusippo e Senocrate, successivamente adottata anche da Crantore. Cfr. Speus., fr. 54 a-b Lang = frr. 94-95 Isnardi; Xenocr., fr. 54 Heinze = frr. 153-158 Isnardi; Crant. *ap.* Plut. *De anim. procr.* 1013 a-b e Procl. *In Tim.* I 76, 1 p. 277, 8-10 Diehl. Per un resoconto delle discussioni moderne su questo dibattito tra gli allievi e successori di Platone cfr. E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II, vol. III/1, a cura di M. Isnardi Parente, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 41-53.

[35] *De caelo* I 11-12. In proposito cfr. L. Judson, *Eternity and Necessity in «De caelo» I 12*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», I (1983), pp. 217-255.

quando si afferma che uno è seduto e contemporaneamente in piedi oppure che la diagonale del quadrato è commensurabile. D'altra parte, se qualcosa è generabile e corruttibile, ha la possibilità di generarsi (essere) e corrompersi (non essere). Ma tale possibilità deve esplicarsi entro un certo limite temporale (un tetto massimo); altrimenti, se la durata fosse indefinita, alla stessa cosa occorrerebbe un tempo infinito quanto alla possibilità di essere e un altro tempo infinito quanto alla possibilità di non essere, il che è assurdo. Pertanto, non si può sostenere (con Platone) che il mondo è generabile e, nello stesso tempo, incorruttibile. Infatti, se fosse generabile, sarebbe anche corruttibile, perché ciò che è generabile ha la possibilità di generarsi (essere) e di corrompersi (non essere). D'altra parte, se fosse incorruttibile, sarebbe anche ingenerabile, perché ciò che è nell'impossibilità di essere corruttibile è anche nell'impossibilità di essere generabile e viceversa. Il mondo quindi non può essere né generabile e incorruttibile, né ingenerabile e corruttibile. È invece ingenerabile e incorruttibile, ossia nell'assoluta impossibilità di essere generabile e corruttibile; dunque il mondo è eterno.

Da ultimo, il mondo per Aristotele non può che avere la figura migliore e più adatta alla sua natura perfetta, ossia la figura sferica. Egli lo argomenta (*De caelo* II 4) ribadendo il primato del cerchio tra le figure piane e della sfera tra i solidi. L'universo aristotelico si disegna così come un universo chiuso a sfere concentriche, tutte ruotanti intorno alla terra. Nella sfera cosmica, fuori dalla quale non esiste luogo, vuoto o tempo, si compendia pertanto per Aristotele una precisione che nessuna tecnica è in grado di realizzare. Anche in questa affermazione si può cogliere un riferimento polemico all'ipotesi del *Timeo* platonico, che demanda ad un artigiano divino, il Demiurgo, l'opera di foggiare il mondo con sapienza e intelligenza.

7. *Movimento e mutamento*

Nella trattazione sistematica di movimento e mutamento (*Phys.* III 1-3) e dei diversi tipi di essi (*De gen. et corr.* I 1-5), Aristotele riprende e sviluppa temi già emersi nell'indagine sui princìpi[36]. Poiché

[36] Cfr. A.L. Peck, *Aristotle on Kinesis*, in L. Anton, G.L. Kustas (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press, Albany

la natura è principio di movimento e mutamento, non sapere che cos'è movimento significherebbe ignorare che cos'è natura. Ma non esiste movimento al di fuori delle cose (*pragmata*) che sono in movimento, perché null'altro c'è al di fuori di queste. Quindi, per sapere che cos'è movimento, bisogna indagare in quali e quanti modi sono e si dicono essere le cose che sono. Questi modi sono diversi a seconda che si intenda che qualcosa è come sostanza, come quantità, come qualità e così via. Perciò varieranno di conseguenza anche le specie di movimento e mutamento e si parlerà di movimento e mutamento in quanto ci sono cose che si muovono e mutano secondo la sostanza, la quantità, la qualità, ecc. Ciascuna di queste cose può poi essere in potenza o in atto (*entelecheia*). Pertanto, il movimento è, secondo Aristotele, «l'atto di ciò che è in potenza in quanto tale» (*Phys.* III 1, 201 a 10-11), ossia in quanto mobile. Così, il mutamento secondo la qualità o alterazione (*alloiosis*), nel quale la cosa che muta acquista o perde una determinata proprietà, è l'atto di ciò che può mutare secondo la qualità (l'alterabile, appunto) in quanto capace di tale mutamento, in quanto cioè alterabile. Il mutamento secondo la quantità, nel quale la cosa che muta si accresce o diminuisce, è l'atto di ciò che può accrescersi o diminuire in quanto capace di tale mutamento, in quanto cioè suscettibile di accrescimento o diminuzione. Questo tipo di mutamento comporta per Aristotele anche un mutamento di luogo. Le parti della cosa che cresce o diminuisce, infatti, crescendo ed espandendosi o diminuendo e contraendosi, occupano una posizione spaziale diversa. Il mutamento secondo la sostanza, infine, nel quale la cosa si genera (nasce) o si corrompe (muore), è l'atto di ciò che può generarsi o corrompersi in quanto capace di generarsi o corrompersi, in quanto cioè generabile e corruttibile. Sia il movimento di alterazione, sia il movimento di accrescimento e diminuzione presuppongono l'esistenza della sostanza, cioè del sostrato che è soggetto del mutamento. La generazione e la corruzione di una sostanza, ossia il venire ad essere di qualcosa che prima non era e il suo cessare di essere mentre prima era, costituiscono quel che, come abbiamo visto, si può chiamare per Aristotele generazione e corruzione in senso assoluto. Ma questo non comporta un generarsi da o un corrompersi in ciò che assolutamente non è. Liquidando definiti-

(N.Y.) 1971, vol. I, pp. 478-490; R. Sorabji, *Matter, Space and Motion*, Duckworth, London 1988.

vamente la vecchia aporia eleatica, Aristotele afferma (*De gen. et corr.* I 3, 317 a 32-b 33) che anche ciò che non è in qualche modo è: è in potenza, non in atto. Diciamo così che l'uomo nasce dall'uomo: la cosa che nasce viene ad essere da qualcosa che è in atto (è una determinata sostanza), ma che è in potenza tale quale ciò che da essa nasce; né potrebbe essere in potenza se prima non fosse in atto.

Movimento e mutamento comportano quindi per Aristotele un processo. Quando per esempio si costruisce una casa o si apprende qualcosa, mutamento è il costruire o l'apprendere, ossia il processo che porta alla costruzione della casa o all'apprendimento di qualcosa e nel quale si attualizza la potenzialità di ciò che è costruibile in quanto è costruibile o di ciò che è apprendibile in quanto è apprendibile. Invece, l'essere costruita della casa o l'avere appreso qualcosa sono ciò che risulta quando la potenzialità del costruire o dell'apprendere si è attualizzata. In questo senso possiamo dire, secondo Aristotele, che il movimento è un atto incompiuto (*ateles*): incompiuto è infatti ciò che è in potenza e il cui atto è il movimento. Perché il processo si realizzi, è necessario che la cosa che si muove e muta, ossia il mosso, subisca l'azione di ciò che muove, ossia del motore: questo è capace di muovere e muove il mosso esercitando su di esso, che è capace di subirla, un'azione per contatto. Sia il motore sia il mosso sono per Aristotele in movimento; uno dei due è però motore in atto ma mosso in potenza e l'altro mosso in atto ma motore in potenza. Essi hanno perciò un unico atto comune ad entrambi, ossia il movimento stesso[37]. Nella cosa che si muove e muta il processo di mutamento comporta un passaggio nel contrario, come quando qualcosa diventa da calda fredda. Per Aristotele questo passaggio è possibile in quanto nella cosa che muta sono compresenti determinazioni contrarie, ma l'una in potenza, l'altra in atto: la stessa cosa è in potenza quel che non è in atto, quindi può essere per esempio calda in potenza e fredda in atto o viceversa. È proprio in quanto è in potenza o in atto che ciascuna cosa è anche attiva o passiva, capace cioè di agire o di subire un'azione, di muovere e di essere mossa, per esempio di riscaldare o di essere riscaldata. Ci sarà quindi mutamento, ossia passaggio nel contrario, solo in relazione a quei modi di essere delle cose suscettibili di determinazioni contrarie, come appunto qualità e quantità. Anche cambiando luogo qualcosa può mutare: l'alto e

[37] *Phys.* III 2, 202 a 3-12; 3, 202 a 13-21; cfr. 3, 202 a 21-202 b 29.

il basso sono infatti luoghi tra loro contrari. Ma, a differenza che in altri tipi di mutamento, nel mutamento di luogo il passaggio nel contrario può essere secondo o contro natura, dal momento che un corpo può muoversi localmente anche per effetto di una costrizione violenta che lo spinge in direzione contraria a quella in cui si muoverebbe per sua propria natura. Per la cosa che si muove e muta, passaggio nel contrario significa abbandono di una certa forma e assunzione della forma contraria. Ma, perché si abbia movimento e mutamento, occorre che ciò a partire da cui (la forma che qualcosa possedeva prima di mutare) e ciò verso cui (la forma che la cosa assume dopo essere mutata) il passaggio avviene costituiscano limiti fissi. La forma è dunque immobile per Aristotele, così come immobile deve essere anche lo spazio entro cui il processo si realizza (*Phys.* V 1, 224 a 34-b 10).

Particolare attenzione è dedicata da Aristotele al movimento e mutamento dei quattro corpi elementari, sia sotto l'aspetto della loro reciproca generabilità e corruttibilità (*De gen. et corr.* II 4-9), sia dal punto di vista della loro capacità di muoversi secondo il luogo (*De caelo* IV). Essendo in grado di agire e subire reciprocamente, i quattro corpi elementari si generano e si corrompono a vicenda ciclicamente. Tutti possono mutare in tutti, ma il mutamento può avvenire più o meno rapidamente a seconda che il passaggio si attui nell'elemento più vicino per natura e comporti la conversione nel contrario di una sola delle qualità della coppia dalla quale ciascuno risulta caratterizzato. Da questa vicenda ciclica dei quattro corpi elementari Aristotele fa dipendere l'eterno generarsi e corrompersi di tutti i composti del mondo sublunare. La vicenda si conserva perennemente perché restano invariate sia la materia della generazione, sia la causa del movimento. Essendo infatti generazione e corruzione processi reciproci, il sostrato del mutamento è sempre una materia dotata di una determinata forma che, corrompendosi, non scompare ma muta in quanto è capace di agire e subire e, mutando, passa da una forma alla forma contraria. Quanto alla causa del movimento, essa è in grado di agire sempre e ininterrottamente, ma anche di dar luogo incessantemente a processi reciprocamente contrari e continuamente alternati come generazione e corruzione. Tale è per Aristotele il movimento del corpo celeste che si compie lungo il cerchio obliquo, ossia il movimento annuale del sole nell'eclittica. Esso è infatti continuo e alternativamente porta il sole ora più vicino, ora più lontano da tutti i

punti della sfera terrestre, determinando così la perennità del ciclo delle nascite e delle morti[38]. La capacità di movimento locale dei quattro corpi elementari dipende invece, come sappiamo, dal possesso di peso o di leggerezza e si esplica nelle direzioni contrarie dell'alto, come luogo naturale del leggero, e del basso, come luogo naturale del pesante. Il luogo naturale è per ciascuno di questi corpi ciò nel quale essi realizzano la propria completa attuazione (*entelecheia*); perciò, il movimento verso il luogo naturale è per essi il processo di mutamento con il quale acquisiscono in atto una certa forma[39]. Solo l'etere per Aristotele (*De caelo* I 2-4) ha un movimento semplice, circolare non rettilineo come quello che si attua in direzioni contrarie (l'alto e il basso) e perciò immutabile e perfetto.

8. Moti celesti e motore immobile

Tra la regione dell'etere e la regione dei quattro corpi elementari Aristotele non pone tuttavia fratture. È infatti proprio nella zona di confine tra cielo e terra che si sviluppano tutti quei fenomeni che anche Aristotele, come già gli antichi filosofi, chiama meteorologici. L'indagine ad essi dedicata è svolta nei primi tre libri dei *Meteorologici*. Aristotele inquadra il manifestarsi di fenomeni quali stelle cadenti, comete, fulmini, tempeste, piogge, venti e terremoti nella vicenda ciclica cui vanno perennemente incontro i quattro corpi elementari della regione sublunare del mondo in continuità con lo spostamento circolare del cielo, in particolare dei movimenti del sole. L'irregolarità da cui tali fenomeni sono caratterizzati diventa così parte di una totalità ordinata. Significativamente, Aristotele non indica le cause finali del loro prodursi, come quando tratta per esempio dei mutamenti geologici e climatici conseguenti al subentrare ciclico delle acque alle terre emerse e viceversa; gli basta rilevare che questi mutamenti hanno andamento periodico e non intaccano l'incorruttibilità del corpo cosmico nel suo insieme (*Meteor.* I 14). Ma ora Aristotele coglie tra i quattro corpi elementari un rapporto di stretto interscambio. Così,

[38] *De gen. et corr.* II 10, 336 a 15-b 26; 336 b 26-337 a 7; II 11; *Meteor.* I 9, 346 b 16-347 a 8; *Metaph.* Λ 5, 1071 a 15-16; 6, 1072 a 10-18; *Phys.* II 2, 194 b 13; *De gen. an.* IV 10.

[39] Cfr. in particolare *De caelo* IV 3, 310 b 31-311 a 1, e sulla questione P.K. Machamer, *Aristotle on Natural Place and Natural Motion*, in «Isis», LXIX (1987), pp. 377-387.

immediatamente al di sotto del corpo che si muove di moto circolare (l'etere), non c'è propriamente solo fuoco, ma un corpo che risulta formato da fuoco e aria. Per la sua leggerezza infatti l'aria tende a salire verso l'alto, dove incontra il fuoco e vi si mescola, dando così luogo ad un composto caldo e secco. Essendo però anche pesante, l'aria si porta verso il basso, dove mescolandosi all'acqua dà luogo ad un composto umido e freddo. I quattro corpi elementari appaiono così disposti secondo due strati, uno superiore e uno inferiore; quello superiore, caldo e secco, riceve continuamente alimento da una sorta di esalazione (*anathymiasis*) simile a fumo o a soffio (*pneuma*), prodotta dalla terra per effetto del calore solare; quello inferiore invece, freddo e umido, è alimentato da un'esalazione simile a vapore che si leva dall'acqua quando il sole la riscalda. Il prodursi di questa doppia esalazione è crescente quando il sole si avvicina alla terra, decrescente quando il sole si allontana; allora infatti l'esalazione umida che giunge nel luogo alto incontra meno calore, si condensa e ridiscende sulla terra sotto forma di acqua[40]. I diversi fenomeni sono appunto affezioni (*pathe*) di cui sono accidentalmente passibili le due esalazioni nel loro costante movimento ascendente e discendente. Così, per esempio, venti e terremoti sono dovuti all'esalazione secca la quale, muovendosi verso l'alto, spira come soffio ed è con la sua forza capace di squassare la terra. Viceversa, fenomeni come pioggia, neve, brina e così via sono dovuti all'esalazione umida nel suo movimento verso il basso. Nel suo luogo proprio l'esalazione secca è a sua volta una specie di materiale combustibile. Per l'attrito provocato dal movimento del corpo celeste suo confinante, essa può accidentalmente infiammarsi ed ecco allora la formazione di fenomeni che Aristotele considera di natura ignea come le stelle cadenti. Quando poi questa sorta di materiale combustibile si infiamma ed è violentemente sospinto e ricacciato verso il basso dal freddo circostante per un processo che Aristotele chiama di *antiperistasis*, ecco allora prodursi fenomeni come lampi, tuoni, turbini, tifoni e così via.

Nessuna turbolenza infrange invece il corso immutabile del movimento del cielo. Tuttavia solo la sfera delle stelle fisse, che determina l'estrema circonferenza del tutto, ha un unico ed eterno movimento circolare semplice. Gli altri corpi celesti al contrario si muovono di più movimenti e presentano irregolarità di moto quali diffe-

[40] *Meteor.* I 4, 341 b 1-24; I 9; II 4, 359 b 27-360 a 17.

renze di velocità o retrogradazioni. La questione della determinazione più precisa del numero dei moti astrali è affrontata da Aristotele nel libro Λ della *Metafisica* (cap. 8), in connessione con l'individuazione della causa prima o principio del loro movimento. Il punto di partenza dal quale egli prende dichiaratamente le mosse sono le ricerche compiute in questo campo da matematici e astronomi vicini all'Accademia platonica come Eudosso di Cnido e Callippo di Cizico. Su questa base Aristotele delinea un modello nel quale i moti degli astri sono rappresentati da altrettante sfere in rotazione e ogni astro dispone di tante sfere quante sono necessarie per spiegare le irregolarità dei suoi movimenti. Nel loro insieme tutti questi complessi di sfere formano una totalità continua, nella quale il movimento si trasmette per contatto. In totale, il numero delle sfere celesti ammonta per Aristotele a cinquantacinque, eventualmente riducibili a quarantasette, ognuna delle quali deve avere un principio del movimento, essere cioè mossa da un motore proprio. Questo tuttavia deve possedere requisiti particolari. Deve infatti essere una sostanza, altrimenti non potrebbe essere causa del movimento di un'altra sostanza; deve inoltre essere anteriore a ciò che è mosso da esso e deve anche muovere sempre, altrimenti non potrebbe essere causa di un movimento perenne come quello degli astri. Ma se è così, questo motore può essere solo atto, non potenza; altrimenti, ora muoverebbe e ora no, dal momento che ciò che ha la potenza di muovere non sempre muove. Se però è solo atto ed esclude da sé la potenza, esso esclude da sé anche movimento e mutamento; sarà quindi eterno ed immobile. Ci saranno perciò tanti motori o princìpi immobili di movimento quante sono le sfere celesti.

Ma in un certo momento della sua riflessione, difficile da precisare cronologicamente, Aristotele ha anche sostenuto che c'è un unico motore immobile e lo ha identificato con la sostanza divina[41]. Il

[41] Sul problema cfr. Ph. Merlan, *Aristotle's Unmoved Movers*, in «Traditio», IV (1946), pp. 1-30, ora anche in Ph. Merlan, *Kleine philosophische Schriften*, Olms, Hildesheim-New York 1976, pp. 195-224. Cfr. anche C. Natali, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila 1974; D.J. Furley, *Self-Movers*, in G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (a cura di), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the VII *Symposium Aristotelicum*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 165-179 (ripubblicato in Furley, *Cosmic Problems* cit., pp. 121-131); M.L. Gill, *Aristotle on Self-Motion*, in Judson (a cura di), *Aristotle's «Physics»* cit., pp. 243-265. Nell'ipotesi evolutiva di W. Jaeger (*Aristoteles. Grundlegung einer Ge-

documento di questa teoria è il capitolo 7 dello stesso libro Λ della *Metafisica*. Indubbiamente, l'individuazione di un unico motore immobile divino conferisce una struttura più rigida e gerarchica al movimento del corpo cosmico nel suo insieme. «Da questo principio – afferma Aristotele (*Metaph.* Λ 7, 1072 b 13-14) – si dirama (*hertetai*) il cielo e la natura». Esso tuttavia è ciò che muove del suo moto semplice, eterno e perfetto solo il primo mobile, ossia il cielo delle stelle fisse o primo cielo. È poi il movimento di quest'ultimo ad essere la causa dei movimenti nel resto del corpo cosmico. Per spiegare come, essendo immobile, il primo motore è causa del movimento del primo mobile, Aristotele ricorre ancora una volta ad un'analogia con il mondo animale e umano. Il motore immobile muove il primo mobile come un oggetto di appetizione (*horexis*) o intellezione muove un animale o un uomo. Ciò che è pensato o desiderato, in quanto oggetto di amore, muove senza essere a sua volta mosso, perché rappresenta il fine per conseguire il quale si esercita l'attività intellettiva o si adottano determinati comportamenti. Così, non è il primo motore che si muove, ma il primo mobile che ad esso tende come al proprio fine. Ma se nel caso degli animali l'appetizione e la tendenza possono indirizzarsi anche verso qualcosa che è solo in apparenza buono e bello, nel caso del primo mobile invece la tendenza sarà sempre e solo verso ciò che è eternamente e veramente buono e bello[42]. Come Aristotele sottolinea altrove (*De gen. et corr.* II 10), anche la 'natura' beneficia della perfezione del fine unico al quale tende nel suo movimento eterno il primo mobile. Infatti, in un movimento eterno perché eternamente tendente ad un fine ottimo quale è quello del primo mobile, i processi di generazione e corruzione propri dei corpi della regione sublunare del mondo trovano garanzia della loro perenne regolarità, ma anche della loro possibilità di partecipare, nella misura data, del fine supremo.

Con l'individuazione del principio del movimento nel primo motore immobile, sia esso uno o più (*Phys.* VIII 6, 258 b 11), Aristotele chiude definitivamente i conti con il problema platonico dell'esisten-

schichte seiner Entwicklung, Weidmann, Berlin 1923; trad. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 466-500), il capitolo 8 del libro Λ della *Metafisica* è visto come il documento della più matura riflessione teologica di Aristotele e del suo definitivo distacco dalla metafisica platonica.

[42] *Metaph.* Λ 7, 1072 a 24-b 13; *De motu an.* 6-8.

za di un'anima del mondo. Nel *De motu animalium* (capp. 1-4) la necessità che tale principio debba esserci è mostrata ricorrendo nuovamente all'analogia con quanto accade in ambito animale, dove è chiaro che il movimento presuppone parti mobili e parti immobili, come accade nelle articolazioni, e un sostegno fisso e non cedevole, come il terreno sul quale si cammina. Nell'ottavo e ultimo libro della *Fisica* invece l'assunto è provato per via deduttiva. Due le assunzioni che stanno al cuore del complesso ragionamento qui svolto da Aristotele: l'eternità del movimento e l'impossibilità di risalire ad una serie infinita di motori. L'eternità del movimento, richiesta tra l'altro dal fatto che, se avesse un inizio, sarebbe scaturito da un altro movimento, questo da un altro ancora e così via all'infinito, richiede a sua volta qualcosa che muova sempre, ossia un motore eterno (*Phys.* VIII 1-2). D'altra parte, tutto ciò che è in movimento è mosso da altro (*Phys.* VIII 3-5; cfr. VII 1-3) e il caso degli animali, come Aristotele faceva vedere in un contesto precedente (*Phys.* VII 2, 253 a 8-21)[43], è ancora una volta un caso emblematico. Ma se non è ammissibile, come di fatto Aristotele ritiene, che non ci si possa fermare ad un termine ultimo della sequenza non più mosso ma immobile, deve esserci un motore che, oltre a muovere sempre, sia anche primo e assolutamente immobile. Esso sarà il principio primo del movimento come ciò da cui (logicamente, non cronologicamente) ha origine la concatenazione tra mosso e motore, come nella sequenza nella quale l'uomo muove la mano che muove il bastone che muove la pietra (*Phys.* VIII 5, 256 a 6-8; 23-24; *De motu an.* 8, 702 a 26-b 11). Senza questo principio non sarebbero possibili né il movimento del primo mobile, che è un mutamento di luogo ma eterno e incessante perché circolare, né di conseguenza i processi ciclici di generazione e corruzione nel mondo sublunare (*Phys.* VIII 6-10).

[43] Il libro VII della *Fisica*, che i commentatori antichi consideravano una raccolta di considerazioni sparse, risulterebbe invece comprensibile in modo unitario se letto in chiave di confronto con tesi platoniche secondo I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Universitätsverlag, Heidelberg 1966; trad. it. a cura di P. Donini, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, pp. 344-353. Cfr. inoltre G. Verbeke, *L'argument du livre VII de la «Physique»*, in Düring (a cura di), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* cit., pp. 250-268; B. Manuwald, *Das Buch H der aristotelischen Physik*, Hain, Meisenheim 1971; R. Wardy, *The Chain of Change. A Study of Aristotle's Physics VII*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

9. Continuità, spazio e tempo

Per Aristotele solo in un insieme continuo (*syneches*) sono possibili movimento e mutamento. Continuo vuol dire infatti divisibile in parti e movimento e mutamento consistono appunto in un passaggio dalla parte in cui il processo ha inizio (trovandosi nella quale la cosa che muta non muta ancora) alla parte in cui il processo si compie (trovandosi nella quale la cosa che muta non muta più, perché è già mutata) (*Phys.* VI 4, 234 b 10-20). In quanto quindi si muove e muta, la cosa che si muove e muta è un insieme continuo. Ciò significa che essa è una grandezza divisibile in parti, a loro volta ulteriormente divisibili, che non sono né in contatto, perché le estremità di cose in contatto coincidono, né consecutive, perché tra cose consecutive non c'è nulla di intermedio, né contigue, perché termini contigui sono tra loro consecutivi e in contatto, bensì in una disposizione tale da formare un tutto unico e 'tenersi insieme', essendo come inchiodate o incollate, congiunte e aderenti l'una all'altra (*Phys.* V 3, 226 b 19-227 b 2). Di conseguenza, anche il processo nel quale la cosa si muove e muta è un processo continuo, ininterrotto e senza salti, da parte a parte. Ma poiché movimento e mutamento si compiono in un luogo e in un tempo, anche il luogo e il tempo devono essere insiemi continui, ossia divisibili in parti, non però infiniti. Infatti, un corpo di grandezza finita non può percorrere nel suo movimento una distanza infinita in un tempo infinito, ma percorrerà sempre una certa distanza in un certo tempo. E come nessuna distanza finita può essere percorsa in un tempo infinito, così nessuna distanza infinita può essere percorsa in un tempo finito. Ad Aristotele appaiono perciò paralogismi, ossia falsi ragionamenti, le aporie sollevate da Zenone di Elea circa l'impossibilità che qualcosa di grandezza finita si muova, tanto nel caso che la distanza da percorrere sia infinitamente divisibile (nel qual caso al corpo occorrerebbe un tempo infinito per percorrerla), quanto nel caso che la distanza da percorrere non sia infinitamente divisibile (nel qual caso il corpo starebbe sempre fermo nella stessa porzione di spazio). Grandezze, movimento e tempo, Aristotele rileva, o sono tutti continui, quindi (potenzialmente) divisibili in parti anch'esse sempre divisibili, o nessuno di essi lo è, ma tutti constano di indivisibili[44].

[44] Sulla nozione di continuo cfr. *Phys.* VI 4-9 e Wieland, *op. cit.*; trad. it. cit., pp.

Circa l'esistenza dell'infinito (*apeiron*), occorre per Aristotele che il fisico, al quale è demandata l'indagine sulla sua ammissibilità, proceda soppesando le ragioni pro e contro (*Phys.* III 4-8)[45]. Oltre che dall'infinità del tempo, si è indotti a pensare che l'infinito è qualcosa soprattutto dalle asserzioni dei matematici circa l'infinita divisibilità delle grandezze e l'infinita serie dei numeri (*Phys.* III 4, 203 b 15-20). Ma, secondo Aristotele, nulla di tutto ciò prova che l'infinito è qualcosa in atto. Il tempo infatti è infinitamente divisibile come lo sono il movimento e le grandezze, ossia in quanto in un insieme continuo è possibile la divisione in parti sempre ulteriormente divisibili. Nel caso delle grandezze, è possibile procedere verso parti sempre più piccole, quindi si può parlare per Aristotele di un'infinita divisibilità per sottrazione[46]. Nel caso dei numeri invece è possibile procedere all'infinito solo per addizione: dato cioè un certo numero, è sempre possibile averne uno più grande[47]. Ciò dipende dal fatto che per Aristotele, come per i Greci del tempo, l'unità è il numero che non è possibile dividere ulteriormente né in potenza né in atto. Ma se non c'è nulla di infinito in atto, si deve perciò negare in senso assoluto che l'infinito sia? Secondo Aristotele, questo è altrettanto impossibile quanto affermare che sia. In un passo tra i più discussi in ambito antico e moderno (*Phys.* III 6, 206 a 18-29), egli afferma che

351-399; R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Duckworth, London 1983. Cfr. anche M.J. White, *The Continuous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Clarendon Press, Oxford 1992; D. Bostock, *Aristotle on Continuity in «Physics» VI*, in Judson (a cura di), *Aristotle's «Physics»* cit., pp. 179-212. Sulla trattazione delle aporie di Zenone cfr. M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1962; P. Schoedel, *Aristoteles' Widerlegungen der zenonischen Bewegungsparadoxie*, Diss., Göttingen 1976.

[45] In proposito cfr. J. Hintikka, *Aristotelian Infinity*, in «Philosophical Review», LXXV (1966), pp. 197-212, ora anche in Barnes, Schofield, Sorabij (a cura di), *op. cit.*, vol. III, pp. 125-139; D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press, Princeton 1967; K. von Fritz, *Das Apeiron bei Aristoteles*, in Düring (a cura di), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* cit., pp. 65-84; J. Lear, *Aristotelian Infinity*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», LXXX (1979-1980), pp. 187-210; D. Bostock, *Aristotle, Zeno and the Potential Infinite*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», LXXIII (1972-1973), pp. 37-51; G. Cambiano, *Aristotele e i disagi dell'infinito*, in AA.VV., *L'infinito dei Greci e dei Romani*, «Pubblicazioni del Dipartimento di Archeologia e Filologia Classica dell'Università di Genova», n.s. 1989, pp. 27-47.

[46] *Phys.* III 6, 206 a 25-b 3; 7, 207 a 7-8; 207 b 21-27.

[47] *Phys.* III 7, 207 a 33-b 17; *Metaph.* M 7, 1081 b 12-17; *De caelo* I 5, 271 b 33-272 a 2.

l'infinito è nel senso di essere in potenza. Il che non vuol dire che l'infinito è in potenza nel modo stesso in cui una certa cosa, per esempio il bronzo, è in potenza la statua, ossia come qualcosa che, essendo prima in potenza, possa successivamente essere in atto. L'infinito è invece in potenza nel senso di non poter essere mai compiutamente in atto. Su questo punto Aristotele è consapevole di sostenere l'opposto di quel che altri dicevano essere l'infinito. Nella sua impostazione infatti l'infinito non è ciò al di fuori del quale non c'è nulla, bensì qualcosa al di fuori del quale c'è sempre altro (*Phys.* III 6, 207 a 1-2).

Spetta anche al fisico indagare per Aristotele su luogo (*topos*) e spazio (*chora*) (*Phys.* IV 1-5). La fisica è infatti scienza dei corpi in movimento ed è nel luogo che in senso primario si svolge il movimento di un corpo. Ma si tratta di un'indagine difficile, Aristotele avverte, perché non è facile conoscere che cos'è il luogo e perché nessuno in precedenza ha saputo impostare e poi rimuovere le aporie che esso pone a chi indaga (*Phys.* IV 4, 211 a 7-11). Si deve intanto stabilire se il luogo è qualcosa. Per Aristotele una prova della sua esistenza è il fatto che ci sono corpi che si muovono scambiandosi di posto. In questo processo che Aristotele chiama di *antimetastasis*, un certo corpo va ad occupare il posto prima occupato da un altro, come quando all'acqua che fuoriesce dal vaso subentra e si sostituisce l'aria. Il luogo dello scambio è uno solo, ma è altro e diverso dai corpi tra i quali lo scambio si attua; esso è quindi qualcosa di autosussistente. Lo stesso movimento verso l'alto o verso il basso dei quattro corpi elementari conferma l'esistenza del luogo e mostra per di più che esso ha una sua potenza (*dynamis*). Alto e basso costituiscono infatti differenze di posizione (*thesis*) stabili, perché di questi corpi i leggeri tendono invariabilmente verso l'alto, i pesanti invece verso il basso. Si tratta dunque di differenze (parti e specie) primarie del luogo sussistenti sempre e per sé. Il che tuttavia non significa per Aristotele che la potenza del luogo sia tale da poter esistere anche quando vengano meno i corpi che in esso si trovano, né che il luogo eserciti sui corpi una forza di attrazione (*Phys.* IV 1, 208 b 1-209 a 2).

Ciò posto, si deve ancora mostrare che cos'è il luogo. Per mostrarlo Aristotele ricorre ad un procedimento per esclusione. Il luogo non è qualcosa di puramente intellegibile, giacché si è provato che possiede dimensioni (l'alto e il basso). Ma d'altra parte non può essere neppure un corpo; se così fosse, tra l'altro, nello stesso luogo ci

sarebbero due corpi, ossia il corpo che è nel luogo e il corpo nel quale esso si trova come nel proprio luogo. Si potrebbe poi pensare, come secondo Aristotele avrebbe fatto Platone nel *Timeo* e nelle «dottrine non scritte» (*Phys.* IV 2, 209 a 31-b 17), che il luogo coincida con ciò che delimita un corpo, ossia con la sua forma, e che la sua estensione sia commisurata alle dimensioni della grandezza delimitata, ossia della materia del corpo, di cui la forma è limite. Ma ciò è impossibile, dal momento che la forma e la materia non sono separabili da un corpo, mentre il luogo può esserlo; lo prova il processo già ricordato per il quale due corpi si scambiano di posto in un luogo che permane uno e identico e non si identifica con nessuno di essi[48]. Quando però si dice che il luogo è separato o separabile dal corpo che è in esso, occorre chiarire per Aristotele che si parla di una separazione o separabilità analoga a quella sussistente tra un recipiente e ciò che in esso è contenuto. Corpi e luogo sono tra loro distinti, ma correlati, in contatto ma non sovrapponibili. Così, l'anfora è il recipiente che contiene il vino e questo è in quello, ma l'uno è contenente, l'altro contenuto; nessuno dei due è assolutamente in se stesso, bensì l'uno in funzione dell'altro, ma l'uno è ciò in cui qualcosa è contenuto, l'altro invece ciò che è in qualcos'altro ed essi non appaiono coincidenti né all'evidenza, né al ragionamento (*Phys.* IV 3, 210 a 25-b 31). Si può perciò dire che ogni cosa è in un luogo come in un recipiente, è cioè circondata da qualcosa che la contiene e la delimita e che è perciò ad essa commisurato, ma non si identifica con essa né con la sua forma. Il luogo è quindi il limite primo del contenente, ossia ciò che immediatamente delimita un corpo in quanto suo recipiente, ma non è parte del contenuto né ad esso eccedente (*Phys.* IV 4, 211 a 23-b 5).

Stando così le cose, non è neppure possibile affermare per Aristotele che il luogo sia un intervallo mediano (*diastema ti metaxu*) che si frappone nei corpi come una porzione di grandezza capace di sussistere separata e per sé, indipendentemente dal movimento dei corpi stessi. Anche l'apparente incorporeità dell'aria contribuisce ad ingenerare questa credenza. Ma non può esserci limite se non di ciò che è da esso limitato, né contenente se non di qualcosa che è da esso contenuto e nessun interstizio (vuoto) può frapporsi a dividerli. Ciò non toglie che li si possa distinguere e che il movimento di un corpo

[48] *Phys.* IV 2, 209 b 17-28; 4, 211 b 5-13; 211 b 29-212 a 1.

nel luogo sia diverso dal movimento di una parte nel tutto. Infatti, la parte nel tutto si muove insieme con il tutto quando questo si muove, mentre il corpo nel luogo si muove essendo questo immobile. Aristotele fa l'esempio di una nave in movimento sul fiume: questa è il luogo contenente di tutto ciò che si trova a bordo di essa e che si muove in quanto essa stessa è mossa; il fiume è invece il luogo nel quale la nave si muove come suo primo contenente. Ma in quanto tale non è il fiume che si muove, bensì la nave che muovendosi in esso occupa una posizione sempre diversa (*Phys.* IV 4, 211 b 14-19; 212 a 7-21). Non ci sarebbe dunque luogo se non ci fossero corpi che si muovono nel luogo, ma nessun movimento sarebbe possibile senza punti di riferimento fissi e determinazioni spaziali stabili. Ciò consente allora di integrare la definizione di luogo precedentemente acquisita e di precisare che il luogo è il primo limite immobile del contenente (*Phys.* IV 4, 212 a 21-30).

I rilievi mossi alla nozione di luogo come intervallo preludono alla serrata critica che Aristotele rivolge all'indirizzo di chi ammette l'esistenza del vuoto (*Phys.* IV 6-9). L'assunzione che il vuoto sia proprio un intervallo in cui non è contenuto alcun corpo percepibile è, secondo Aristotele, assunzione di molti; alla base di essa, sta il presupposto che ogni cosa che è è un corpo e che, là dove non c'è alcun corpo, c'è vuoto. Perciò, quel che è in realtà pieno d'aria, sarebbe vuoto. Un riflesso di tale assunzione si può cogliere nel linguaggio comune, dove per vuoto si intende appunto luogo nel quale non c'è nulla. Per Aristotele simili assunzioni non si confutano solo mostrando che esse sono in contrasto con i dati dell'osservazione, come faceva Anassagora il quale si limitava a far vedere che, comprimendo otri vuoti, ne fuoriesce aria. Bisogna anche dimostrare che nessun intervallo di questo genere esiste e per farlo occorre provare l'insostenibilità dei ragionamenti di chi, come Leucippo e Democrito, ne sostiene invece l'esistenza all'interno e all'esterno dei corpi. A sostegno della loro posizione, essi adducono il fatto che i corpi si muovono di movimento locale, la loro comprimibilità, i processi di accrescimento cui sono soggetti (*Phys.* IV 6, 213 a 22-b 22), nonché il loro rarefarsi e condensarsi (*Phys.* IV 9). Così, essi sostengono che un corpo non potrebbe accrescersi ingerendo alimento, ossia un altro corpo, se al suo interno non ci fossero spazi vuoti capaci di accoglierlo. Ma se così fosse, Aristotele rileva, come potrebbe un corpo accrescersi in ogni sua parte e uniformemente? La comprimibilità

può poi essere spiegata anche pensando che si tratti di un processo analogo a quello dell'espulsione dei noccioli dai frutti, mentre rarefazione e condensazione possono essere riportate alla capacità della materia di essere soggetta a determinazioni contrarie. Quanto infine alla prova dell'esistenza del vuoto dedotta dal movimento locale dei corpi, essa manca per Aristotele di ogni plausibilità: nel vuoto anzi nessun movimento locale sarebbe possibile[49]. Infatti, in una distesa spaziale priva di limiti e di determinazioni quale dovrebbe essere il vuoto, da e verso quali direzioni potrebbe muoversi un corpo secondo o contro natura? Nel vuoto inoltre la velocità dei corpi sarebbe incalcolabile ovvero tutti i corpi sarebbero equiveloci, il che contraddice l'evidenza. Da un lato, infatti, la velocità di un corpo differisce da quella di un altro in ragione della resistenza del mezzo attraversato, per cui se la resistenza è maggiore, la velocità è minore e viceversa. Ma nel vuoto la resistenza è nulla, quindi non è possibile stabilire alcun rapporto proporzionale tra il mezzo attraversato e il movimento del corpo che lo attraversa; perciò, in un tempo dato esso si muoverebbe con velocità smisurata. D'altro lato, la differenza di velocità tra corpi è determinata in base all'eccedenza di peso o leggerezza. Un corpo di peso maggiore avrà una forza maggiore e quindi, a parità di tempo, si muoverà verso il basso più velocemente di un corpo di peso minore. Ma nel vuoto, dove non è possibile stabilire proporzioni di grandezza, un corpo si muoverebbe alla stessa velocità, quali che siano la sua grandezza e il suo peso (*Phys.* IV 8, 215 a 14-216 a 26).

Anche l'indagine sul tempo è per Aristotele di competenza del fisico e anch'essa, come già l'indagine sul luogo e sul movimento, è un'indagine difficile (*Phys.* IV 10-14)[50]. L'ostacolo maggiore è co-

[49] Sulla questione cfr. D.J. Furley, *Aristotle and the Atomists on Motion in a Void*, in P.K. Machamer, R.J. Turnbull (a cura di), *Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Ohio State University Press, Columbus 1976, pp. 83-100, ora anche in Furley, *Cosmic Problems* cit., pp. 77-90.

[50] Cfr. P.F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Beck, München 1964; J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Antenore, Padova 1965; J. Annas, *Aristotle, Number and Time*, in «Philosophical Quarterly», XXV (1975), pp. 97-113; G.E.L. Owen, *Aristotle on Time*, in Machamer, Turnbull (a cura di), *op. cit.*, pp. 3-25, ora anche in Barnes, Schofield, Sorabij (a cura di), *op. cit.*, vol. III, pp. 140-158; R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris 1982; Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* cit. e i saggi contenuti in E. Rudolf (a cura di), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

stituito dal fatto che quelle che sono chiamate parti del tempo, ossia il prima e il poi, il passato e il futuro, per un verso mutano sempre e non sono mai gli stessi, ma per un altro, in quanto istanti o limiti estremi invalicabili di ciò che è stato e di ciò che sarà, sono qualcosa di unico, indivisibile e immutabile. Nel corso dell'indagine, Aristotele chiarirà che l'istante non è né parte né misura del tempo, ma ciò che ne costituisce la continuità: immutabile in quanto tale, l'istante è tuttavia mutevole se considerato in relazione al movimento di qualcosa secondo un prima e un poi; in questo senso, l'istante è anche fine e inizio, fine di ciò che era prima (il passato) e inizio di ciò che sarà poi (il futuro), quindi qualcosa che può mutare (*Phys.* IV 11, 220 a 4-26). Il movimento è indispensabile per comprendere che cosa sia il tempo: per Aristotele non può esserci percezione del tempo senza la percezione simultanea del movimento di qualcosa (*Phys.* IV 11, 218 b 21-219 a 10). Ciò significa che si può percepire il trascorrere del tempo secondo un prima e un poi in quanto c'è qualcosa che, muovendosi, muta da ciò che era prima di mutare in ciò che sarà dopo essere mutato. Presi per sé e isolatamente, il prima e il poi del tempo si presentano al pensiero come due estremità dalle quali il tempo è delimitato, istanti appunto; presi invece congiuntamente al prima e al poi del movimento, essi sono percepiti come successione temporale. E poiché il prima e il poi sono ciò secondo cui si numera il movimento, il tempo sarà il numero del movimento secondo il prima e il poi, ossia l'ordine misurabile del movimento (*Phys.* IV 11, 219 a 10-b 8). Ma la misurazione del tempo da un lato presuppone l'attività dell'anima, e propriamente dell'intelletto, per poter essere effettuata; dall'altro richiede un'unità di misura adeguata a ciò che è numerato. Così per esempio, Aristotele argomenta, noi numeriamo i cavalli con l'unità di misura 'cavallo'; allo stesso modo, per avere la misura di ogni movimento nell'universo, avremo bisogno di un movimento che costituisca la nostra unità di misura. Questa ci è offerta dalla stessa natura ed è il movimento circolare del cielo (*Phys.* IV 14, 222 b 30-223 b 23).

Capitolo terzo

Psicologia

1. La nascita della psicologia come scienza biologica generale

In un passo degli *Elenchi sofistici* Aristotele si dimostra consapevole della dimensione innovativa che le sue ricerche logiche, e in particolare la sua teoria dell'inferenza o della deduzione, hanno avuto rispetto alla tradizione filosofica precedente[1]. Qualcosa di simile avviene anche per quanto riguarda la psicologia. All'inizio del trattato *Sull'anima* (*De anima*) lo Stagirita rimprovera infatti i filosofi a lui contemporanei, e specialmente Platone e i platonici, di «prendere in considerazione la sola anima umana»[2]. Aristotele non ignora le ricerche dedicate da Platone e dagli Accademici alle piante e agli animali, ricerche precedute dagli studi condotti dai presocratici sulle funzioni biologiche e cognitive degli esseri viventi, dai vegetali all'uomo[3]. Egli però ritiene che i platonici, ed anche i filosofi più antichi, abbiano costruito una psicologia di tipo antropocentrico, che non è pervenuta ad una teoria dell'anima appropriata a tutti i viventi. L'innovazione introdotta dallo Stagirita nella psicologia consiste appunto nell'averla concepita, tramite la nozione universale di anima, come una scienza biologica di carattere generale, che ha un ruolo

[1] *Soph. el.* 34, 184 a 8-b 2. Cfr. M. Mignucci, *L'interpretazione hegeliana della logica di Aristotele*, in G. Movia (a cura di), *Hegel e Aristotele*, Atti del Convegno di Cagliari (11-15 aprile 1994), in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari» (in corso di stampa).

[2] *De an.* I 1, 402 b 3-5. Cfr. G. Movia, *Aristotele, L'anima*, traduzione, Introduzione e commento, Loffredo, Napoli 1992² e *Aristotele, L'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1996.

[3] Cfr. F. Solmsen, *Antecedents of Aristotle's Psychology and Scale of Being*, in «American Journal of Philology», LXXVI (1955), pp. 148 sgg.; ora in Id., *Kleine Schriften*, I, Olms, Hildesheim 1968, pp. 588 sgg.

fondativo rispetto alle scienze biologiche speciali (botanica, zoologia, psicologia umana). Infatti la psicologia, individuando nell'anima il 'principio' del vivente[4], conosce la causa prima e superiore di tutti i fenomeni che si verificano nelle piante, negli animali e negli uomini. È, poi, in ragione della conoscenza di tale principio superiore e universale che la «ricerca sull'anima» gode di una posizione di rilievo nell'ambito delle scienze teoretiche, sia per l'esattezza e l''astrattezza' del suo metodo sia per il valore ontologico e la 'semplicità' del suo oggetto[5].

Ma l'importanza della psicologia è dimostrata anche dall'utilità che essa riveste in rapporto a diversi tipi di sapere: teoretico, pratico e tecnico[6]. La ricerca condotta da Aristotele nella *Metafisica* sull'Intelligenza divina come pensiero di pensiero è intessuta da una rete di rapporti analogici col pensiero umano tematizzato nel *De anima*[7]. Inoltre si è appena visto che la psicologia, rinvenendo nell'anima il principio fondamentale dei viventi, i quali costituiscono una parte cospicua della natura, offre un contributo essenziale alla fisica e, anzi, ne rappresenta (per un certo aspetto) una sezione costitutiva. Si aggiunga che anche la distinzione, avanzata da Aristotele nei suoi scritti di etica, tra le virtù dianoetiche, o virtù della ragione, e virtù etiche, o virtù del carattere, riposa sulla differenza, stabilita nel *De anima*, tra la parte razionale dell'anima e le 'parti' (come l'impulso e il desiderio) suscettibili di essere guidate dalla ragione. Infine, dal *De sensu et sensibilibus* e dal *De respiratione* appartenenti alla silloge dei *Parva naturalia*, ossia dei piccoli trattati naturali di argomento fisiologico e psicologico associati al *De anima*, veniamo ad apprendere che, secondo lo Stagirita, la biologia trova frequenti applicazioni nel campo della medicina teorica e della tecnica medica[8].

2. *L'eccezione dell'intelletto e l'apertura alla metafisica*

L'affermazione che la psicologia costituisce una parte integrante della fisica richiede però qualche ulteriore chiarimento. In realtà ci tro-

[4] *De an.* I 1, 402 a 6-7.
[5] Ivi, 402 a 1-4.
[6] Ivi, 402 a 4-7.
[7] *Metaph.* Λ 7 e 9.
[8] *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 18 sgg.; *De sensu* 1, 436 a 17 sgg.; *De resp.* 27, 480 b 22 sgg.

viamo di fronte all'alternativa più rilevante posta dal trattato: quella di attribuire tutte le funzioni dell'anima al vivente, oppure di riconoscere una funzione speciale in possesso esclusivo della sola anima[9]. L'elenco offerto dal *De anima* delle funzioni della *psyche* esercitate con la collaborazione del corpo (collera, coraggio, desiderio, e la loro base comune costituita dalla percezione) andrà integrato con quelli esibiti nel *De sensu* e nel *De respiratione*: memoria, piacere e dolore, veglia e sonno, ecc.[10]. Aristotele è pertanto disposto ad ammettere che la maggior parte delle attività dell'anima hanno una natura psicosomatica. C'è però un'eccezione, rappresentata dal pensiero (*noein*): questo – afferma Aristotele in piena concordanza con Platone – «assomiglia molto ad un'affezione propria dell'anima»[11], ed è tale peculiarità del pensiero, la sua indipendenza dal corpo, che garantisce l'immaterialità e l'immortalità dell'anima umana.

Aristotele però non si nasconde una difficoltà: se il pensiero non agisce senza l'immaginazione, la quale implica intrinsecamente la percezione e questa a sua volta il corpo, anche il pensiero non sarà indipendente dal corpo[12]. Nel *De memoria et reminiscentia* lo Stagirita conferma che «non è possibile pensare senza immagini» e pone la memoria in stretta relazione con l'immaginazione e la percezione[13]. Bisognerà allora supporre – ciò che si farà strada progressivamente, anche se in modo piuttosto cursorio, nel nostro trattato e che si evidenzierà al massimo grado soltanto nel quinto capitolo del terzo libro – un pensiero o una intelligenza dell'uomo che, essendo attività pura, sia strutturalmente indipendente dall'immaginazione e quindi possa fruire, esso solo, dell'immortalità.

Al termine del piccolo frammento di 'filosofia della scienza', che si legge nel primo capitolo del trattato[14], Aristotele fa riferimento alla 'filosofia prima' o alla metafisica come scienza delle forme separate. Tale riferimento coinvolge anche l'intelletto il quale, rientrando di diritto nel campo della psicologia, apre questa scienza, per quest'aspetto, alla dimensione della metafisica.

[9] *De an.* I 1, 403 a 3 sgg.
[10] *De sensu* 1, 436 a 6 sgg.; *De resp.* 1, 467 b 10 sgg.
[11] *De an.* I 1, 403 a 8.
[12] Ivi, 403 a 8 sgg.
[13] *De mem.* 1, 449 b 30 sgg.; 450 a 27-31. La traduzione di questo, come degli altri passi dei *Parva*, è di D. Lanza, in Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1971.
[14] *De an.* I 1, 403 b 9 sgg.

3. La prima storia della psicologia dell'Occidente

Come lo Stagirita ha scritto la prima 'storia' della metafisica del pensiero occidentale e i primi abbozzi di 'storie' della fisica, dell'astronomia e dell'etica[15], così pure, nel nostro trattato, ha tracciato i lineamenti di una storia della psicologia da Talete ai platonici. Naturalmente, anche nel nostro caso, non si tratta di un'impresa neutrale, ma teoreticamente orientata, anche se il nostro filosofo distingue la parte espositiva[16] da quella critica e valutativa[17].

Aristotele riconosce i debiti che ha contratto con i filosofi anteriori per quanto riguarda l'individuazione dei caratteri fondamentali dell'anima: la sua capacità motrice, la sua funzione conoscitiva e la sua natura incorporea, ma denuncia chiaramente i limiti e anche gli errori in cui la tradizione precedente è incorsa[18].

Rispetto al primo punto, egli condivide la tesi degli antichi che l'anima è all'origine del movimento del vivente; egli è anzi convinto che tutti i movimenti del vivente dipendono dall'anima come prima causa motrice. Egli ammette anche che l'anima sia mossa dal corpo, ma solo di un moto accidentale, in quanto è, per così dire, trasportata dal corpo come dal suo 'veicolo' Quello che esclude è un movimento dell'anima 'per sé', nella sua stessa natura, perché ciò comporterebbe la perdita della sua essenza, la sua autodistruzione. Inoltre non può concedere che l'anima muova meccanicamente il corpo, come aveva affermato Democrito; in accordo con Platone, al quale peraltro (come anche a Senocrate) rivolge numerose critiche in merito alla dottrina dell'Anima cosmica[19], sostiene che l'animale è mosso da cognizioni e tendenze. Infine egli rifiuta che il movimento locale possa costituire un elemento definitorio dell'anima e del vivente come tale: piante e animali stazionari sono esseri viventi, eppure non sono capaci di traslazione[20].

[15] *Metaph.* A 3, 983 b 1 sgg.; *Phys.* I 2, 184 b 15 sgg., e VIII 9, 265 b 17 sgg.; *De caelo* I 10, 279 b 4 sgg.; IV 2, 308 b 3 sgg.; *Eth. Nic.* I 6, 1096 a 11 sgg.; *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 2 sgg.

[16] *De an.* I 2.

[17] Ivi I 3-5.

[18] Ivi I 2, 403 b 20 sgg.

[19] Cfr. G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Vita e Pensiero, Milano 1991[10], pp. 657 sgg.

[20] *De an.* I 3, 405 b 31 sgg.; 4, 408 a 29 sgg.; 408 b 30 sgg.; 5, 409 a 31 sgg.; 410 b 16 sgg.

Riguardo alle teorie che considerano l'anima come principio di conoscenza, Aristotele non ne contesta la validità, ma ne limita la portata esplicativa. Da un lato esse, facendo riferimento o al principio che il simile conosce il simile o a quello che il dissimile conosce il dissimile, ignorano la distinzione tra atto e potenza, soltanto alla luce della quale le due tesi contrapposte possono trovare il loro inveramento[21]. Dall'altro lato neppure queste dottrine sono in grado di dar conto di ogni specie di anima e di ogni forma di vita: le piante sono prive di percezione e la maggior parte degli animali di intelligenza[22].

Per quanto concerne l'incorporeità dell'anima, lo Stagirita è consapevole dell'ambiguità di questo carattere, che presso i predecessori acquista connotazioni diverse: dall'immaterialità come mera 'finezza' e 'sottigliezza' alla pura immaterialità della forma[23]. Questa seconda alternativa, di ascendenza platonica, è fatta propria da Aristotele e rappresenta la fondamentale struttura concettuale del trattato.

4. *La definizione di anima*

Nel punto decisivo in cui i filosofi precedenti avevano fallito, quello del reperimento di una definizione di anima adatta a tutti i viventi, lo Stagirita cerca di riportare un successo. Nel primo capitolo dell'opera egli aveva accennato al metodo platonico della 'divisione' (*diairesis*)[24], in un contesto in cui si era posto il problema dell'individuazione dei 'princìpi propri' della psicologia, vale a dire l'assunzione dell'esistenza e la formulazione della definizione di anima. Sempre nel capitolo introduttivo del trattato il nostro filosofo aveva fissato come compito primario della psicologia quello di addivenire ad una definizione di anima che permettesse di dedurne, quasi secondo un metodo matematico, le facoltà e le funzioni[25]: un compito che i predecessori non avevano adempiuto[26]. Senonché si tratta di una difficoltà in cui incorre egli stesso. Aristotele di fatto non potrà pervenire alla definizione di anima che muovendo dall'esperienza delle funzioni vitali del vivente. La ricerca della definizione universale di anima

[21] Ivi 5, 409 b 19 sgg.
[22] Ivi, 410 b 16 sgg.
[23] Ivi 2, 404 b 30 sgg.
[24] Ivi 1, 402 a 20.
[25] Ivi, 402 b 16 sgg.
[26] Ivi 4, 408 a 3-5; 409 a 3-7; 5, 409 b 11-18.

si avvale dunque, per il reperimento dei dati che stanno a monte della definizione, del metodo induttivo o *a posteriori*, e per l'organizzazione di questi dati in vista della formulazione della definizione, del metodo diairetico.

Si parte, alla luce della usiologia della *Metafisica*, dalla distinzione dei tre significati di sostanza: la materia, la forma e il composto. Si riconducono rispettivamente la materia e la forma, in conformità dell'ontologia della *Metafisica*, a due dei significati principali dell'essere: la potenza e l'atto. Si distinguono due sensi di atto: l'atto primo, come determinazione primaria di un ente, e quello che gli scolastici chiameranno 'atto secondo', come sua determinazione ulteriore. Si distinguono poi le sostanze corporee nei corpi artificiali, prodotti dall'uomo, e nei corpi naturali: i quattro elementi semplici e i loro composti. Fra questi vengono distinti i corpi non viventi da quelli viventi, i quali hanno come loro attività fondamentali la capacità di nutrirsi e quella di svilupparsi. Il corpo vivente è dunque quello in cui inerisce la vita e, viceversa, la vita è il carattere che viene attribuito al corpo vivente. Pertanto l'anima non è il corpo, ma è ciò che determina il corpo ad essere vivo. Dunque l'anima è sì sostanza, ma solo in quanto forma o atto 'primo'. È la determinazione primaria e fondamentale di un corpo capace di vivere, ossia fornito di organi adatti a compiere almeno le funzioni minime richieste dalla vita: quelle appunto del nutrimento e dello sviluppo[27]. È importante che Aristotele faccia qui riferimento agli organi delle piante e stabilisca un'analogia, cioè l'identità della funzione, tra le radici dei vegetali e la bocca degli animali[28]. Anche nel *De respiratione* si legge che «le radici delle piante sono [...] la parte analoga a ciò che è chiamata bocca negli animali: per mezzo di questa parte le prime prendono il nutrimento direttamente dal suolo, i secondi se lo procurano da sé»[29]. Si ha così la conferma che la definizione aristotelica di anima come forma del corpo si attaglia a tutte le forme di vita, anche a quelle più primitive.

Per questa via viene rafforzata la critica rivolta da Aristotele alla maggior parte dei filosofi anteriori, ma specialmente ai pitagorici e (invero con minor fondatezza) a Platone e alla sua concezione dell'Anima cosmica: di aver cioè ignorato la stretta relazione che unisce

[27] Ivi II 1, 412 a 3 sgg.
[28] Ivi, 412 b 1 sgg.
[29] *De resp.* 1, 468 a 9 sgg.

anima e corpo[30]. È tale relazione, garantita dall'anima forma e atto, che assicura l'unità del vivente. Per chiarire questo punto lo Stagirita paragona il vivente all'occhio, di cui la capacità visiva costituisce la struttura formale ed essenziale e la pupilla il supporto materiale; un occhio che non vede o un corpo privo di anima e cioè della sua essenza sono tali solo per omonimia[31]. Anche nel *De somno et vigilia* Aristotele prende in considerazione «gli occhi che vedono e cessano di farlo»[32], e nel *De respiratione* afferma che «è sì chiaro che la sua [= dell'anima] essenza non può essere corpo, ma è anche evidente che essa sta in una parte del corpo»[33]; immaterialità dell'anima e localizzazione di essa, o meglio della facoltà nutritiva, nella regione centrale del corpo sono complementari[34].

Sin qui abbiamo appreso *che* l'anima è forma; ma *perché* l'anima è forma? Finora si è trattato di una definizione che era simile alla conclusione di una dimostrazione; ora questa definizione dev'essere 'dimostrata', e ciò sarà possibile mediante il ricorso a una seconda definizione di anima[35]. Nel primo capitolo del trattato Aristotele, nell'ambito dell'impostazione della ricerca dei princìpi propri della psicologia, aveva fatto cenno al procedimento della dimostrazione (*apodeixis*) sillogistica[36]; questo procedimento viene adesso messo in opera nella maniera seguente: è principalmente in virtù della forma che un ente possiede determinate proprietà; ma è principalmente in virtù dell'anima che noi viviamo, percepiamo e pensiamo; dunque l'anima è forma[37].

La seconda premessa del sillogismo contiene una seconda definizione di anima, la quale riguarda direttamente l'uomo. Siccome però il termine 'viviamo' denota qui la vita vegetativa, che è caratteristica delle piante, mentre la percezione è tipica degli animali e il pensiero è proprietà esclusiva dell'uomo, anche la seconda definizio-

[30] *De an.* I 3, 407 b 13 sgg.
[31] Ivi II 1, 412 b 17 sgg.
[32] *De somno* 1, 454 a 28.
[33] *De resp.* 1, 467 b 14 sg.
[34] Lanza, in Aristotele, *Opere biologiche* cit., p. 1202, nota 1. Cfr. anche Ch. Lefèvre, *Sur le statut de l'âme dans le De anima et les Parva naturalia*, in G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (a cura di), *Aristotle on Mind and the Senses*, Atti del VII *Symposium Aristotelicum*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 21 sgg.
[35] *De an.* II 2.
[36] Ivi I 1, 402 a 19.
[37] Ivi II 2, 414 a 4 sgg.

ne coinvolge indirettamente tutte e tre le classi dei viventi. Con essa è posto altresì il problema del rapporto che unisce le anime o le facoltà, un problema che viene affrontato da Aristotele immediatamente dopo.

5. *La relazione fra le anime-facoltà*

Si comincia[38] verificando la presenza delle diverse facoltà dell'anima nelle varie specie dei viventi. In primo luogo le piante dispongono della sola facoltà nutritiva. Come si legge nel *De respiratione*, «le piante [...] vivono sì, ma non possiedono percezione»[39] e nel *De somno* «la parte nutritiva può avere esistenza separata dalle altre»; «quanti degli esseri viventi partecipano solo di accrescimento e di consunzione [...], per esempio le piante, [...] sono sprovvisti di sensorio»[40]. In secondo luogo tutti gli animali sono forniti della facoltà sensitiva, almeno di quella indispensabile per la loro sopravvivenza, il tatto, e altresì della facoltà appetitiva, mentre in alcuni è presente anche quella locomotoria. Sulla stessa linea il *De sensu* e il *De respiratione* affermano che è sul fondamento della facoltà di percepire che noi distinguiamo l'animale dal non animale, e il *De sensu* e il *De somno* aggiungono che soltanto il tatto e il gusto (che è una specie di quest'ultimo), appartengono necessariamente a tutti gli animali[41]. In terzo luogo nell'uomo si trovano tutte le facoltà, compresa quella razionale.

Per chiarire quali rapporti leghino fra loro sia le varie anime o facoltà dei viventi sia le loro funzioni percettive, Aristotele si serve del paragone delle figure geometriche rettilinee. Come nel pentagono è contenuto in potenza il quadrato e in questo il triangolo, così nell'anima intellettiva è contenuta in potenza quella sensitiva e in questa quella vegetativa, e analogamente i sensi superiori, quelli finalizzati a una migliore condizione di vita, presuppongono i sensi inferiori. Tra le facoltà, come tra i sensi, vige dunque un rapporto di anteriorità e posteriorità ontologica: le funzioni inferiori possono esistere senza quelle superiori, ma non viceversa[42].

[38] Ivi 3, 414 a 29 sgg.
[39] *De resp.* 1, 467 b 23 sg.
[40] *De somno* 1, 454 a 13 sgg.
[41] *De sensu* 1, 436 b 10 sgg.; *De resp.* 1, 467 b 24 sg.; *De somno* 2, 455 a 23 sg.
[42] *De an.* II 3, 414 b 20 sgg.

Tutto questo produce delle conseguenze importanti. Innanzitutto con la definizione universale di anima il nostro trattato non ha raggiunto tutti i suoi scopi. La nozione universale di 'anima' designa soltanto l'aspetto comune a tutte le specie di anime, quello di essere forme di un corpo loro appropriato, come la nozione universale di figura rettilinea ('figura delimitata da più linee') denota unicamente l'elemento comune a tutte le figure. Siffatta nozione di anima è importante e, anzi, fondamentale. Essa però, in virtù del rapporto di consecuzione richiamato da Aristotele, non ha un referente oggettivo in un'anima in quanto tale esistente in sé e per sé, ad esempio in una platonica 'Anima del mondo'. Infatti per Aristotele (ma anche per gli stessi platonici), l'universale (ad esempio la 'figura' o il 'numero') non esiste separatamente dai termini disposti secondo un ordine di priorità. Ne deriva che la nozione di anima come forma del corpo, pur essendo esatta, dev'essere integrata dallo studio delle diverse anime e facoltà, esse sole essendo realmente esistenti.

In secondo luogo, l'applicazione all'anima della dottrina del rapporto di successione ci fa capire qual è il vero elemento o aspetto comune che collega le anime fra loro. Esso non è tanto un generico concetto di 'anima', ma piuttosto la 'specie' della funzione vegetativa. Questa non è un genere ordinario (come, ad esempio, 'animale') che viene determinato e particolarizzato dalle sue specie, ma un 'quasi-genere', che è inglobato e assorbito nelle funzioni superiori. Di conseguenza, benché lo Stagirita non affronti di proposito il problema dello statuto logico della definizione di anima, sembra legittima la posizione degli studiosi che vedono affermato nel nostro trattato un concetto 'analogo' e non 'generico' di anima, nel senso che la nozione di anima come forma del corpo si applica principalmente all'anima nutritiva e solo per analogia viene attribuito alle anime superiori[43].

Infine il rapporto di consecuzione che unisce le anime-facoltà, in virtù del quale le anime superiori contengono in potenza quelle inferiori e pertanto sono in grado di esercitare anche le funzioni di queste ultime, garantisce al vivente il possesso di un'unica anima (ben-

[43] Cfr. A.C. Lloyd, *Genus, Species and Ordered Series in Aristotle*, in «Phronesis», VII (1962), pp. 67 sgg.; G. Movia, *Due studi sul De anima di Aristotele*, Antenore, Padova 1974, pp. 17 sgg.; E. Berti, *Priorità logica e priorità ontologica fra i generi di sostanza in Aristotele*, in Id., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 265 sg.

ché strutturata in più facoltà) e quindi ne assicura una vera e propria unità. Il 'polianimismo' dei filosofi anteriori precedentemente denunciato[44] viene in tal modo definitivamente confutato.

6. *La facoltà vegetativa. Causalità dell'anima*

Fin qui Aristotele ha preso in considerazione la funzione che l'anima esercita come causa formale del corpo, ossia del fatto che esso è un corpo vivente piuttosto che non vivente. La sua attenzione si rivolge poi a due altri tipi di causalità propri dell'anima stessa, e lo fa nell'ambito dell'esame della facoltà vegetativa che è la facoltà fondamentale dell'anima dei viventi, presente in tutte le loro specie[45].

All'anima o facoltà vegetativa appartengono due attività primarie: l'assunzione dell'alimento, mediante il quale il vivente conserva se stesso come individuo, e l'attività riproduttiva, mediante la quale l'individuo conserva se stesso nella specie. Con espressioni che riprendono il *Simposio* di Platone[46], lo Stagirita mette in luce la tendenza naturale di tutti i viventi ad assicurare, tramite la generazione, la continuità e l'eternità della forma e della specie. È a questo punto che Aristotele introduce la propria concezione della causalità finale, distinguendo due sensi di 'fine': il fine come obiettivo da conseguire e il fine come beneficiario del conseguimento di un obiettivo. La conservazione della specie è il fine dei viventi nel primo dei due significati di fine.

Muovendo da qui lo Stagirita affronta il problema del finalismo non solo in rapporto al vivente, ma in relazione alla stessa anima[47]. Si ribadisce innanzitutto che l'anima è la causa formale e l'essenza del vivente, sia perché è la causa dell''essere', cioè della vita del vivente, sia perché è 'atto', e cioè determinazione primaria del vivente in potenza. Inoltre l'anima è causa finale in entrambi i sensi di fine: sia perché il corpo ha come suo obiettivo l'anima, sia perché l'anima si avvale del corpo come di uno strumento per esercitare le proprie attività.

[44] *De an.* I 4, 408 a 13-18 (contro la dottrina dell'anima-armonia); 5, 411 a 24 sgg. (contro la partizione platonica dell'anima).
[45] Ivi II 4.
[46] Plat. *Symp.* 206 A 5 sgg.
[47] *De an.* II 4, 415 b 15 sgg.

Ma, infine, l'anima è anche causa motrice del vivente (causa motrice che è soggetta al movimento solo 'per accidente'). Essa è la causa appropriata del movimento locale del vivente, come pure di tutti i suoi mutamenti quantitativi (l'accrescimento e il decadimento) e qualitativi (ad esempio, negli animali, la percezione). Si legge anche nel *De sensu* che «per quel che riguarda la percezione [...], che si formi *nell'anima* attraverso il corpo è cosa chiara»[48], mentre il trattatello *De insomniis* conferma che «la percezione in atto è una sorta di alterazione»[49]. Si conclude con l'affermazione che lo sviluppo e la decrescita implicano la nutrizione e questa l'anima come suo principio, e in tal modo si ritorna all'analisi della facoltà vegetativa.

7. *La prima funzione conoscitiva: la percezione*

La funzione caratteristica dell'anima o facoltà sensitiva non è più, come quella dell'anima o facoltà vegetativa, soltanto biologica, ma conoscitiva. Aristotele ripete che la percezione è una specie di alterazione da parte di un oggetto esterno[50]. È quanto sappiamo anche dal *De somno*: la «percezione in quanto attività è un impulso dell'anima che si compie attraverso il corpo» mediante uno stimolo esterno, e dal *De insomniis*: «la percezione in atto è una sorta di alterazione»[51].

Si prosegue[52] chiedendosi per quale motivo i sensi non percepiscano i propri organi sensori, ma gli oggetti sensibili esterni, benché i sensori siano costituiti dagli stessi elementi di cui sono formati gli oggetti. Il problema è posto anche dal *De sensu*, ma in un contesto più fisiologico che teorico: «se [...] non è possibile che chi percepisce e vede non se ne renda conto, l'occhio deve necessariamente vedere se stesso. Perché dunque questo non accade quando l'occhio è fermo», ma «quando è mosso», ossia quando è premuto e stropicciato?[53] Sempre nel *De sensu* si afferma altresì che bisogna riferire «cia-

[48] *De sensu* 1, 436 b 6 sg.
[49] *De insomn.* 2, 459 b 4 sg.
[50] *De an.* II 5, 416 b 32 sgg.
[51] *De somno* 1, 454 a 9 sg.; *De insomn.* 2, 459 b 4 sg.
[52] *De an.* II 5, 417 a 2 sgg.
[53] *De sensu* 2, 437 a 26 sgg.

scun organo di senso ad uno degli elementi»[54]. La soluzione del problema indicata dal *De anima* è che la facoltà sensitiva è soltanto capacità di sensazione, la quale si attualizza unicamente per l'azione di un sensibile in atto. Non altrimenti si legge nel *De sensu*: «è il percepibile che attiva il processo di percezione, sì che è necessario che essa vi [= nella facoltà] sia prima potenzialmente»[55].

Aristotele, proponendo poi la distinzione tra *alteratio corruptiva* e *alteratio perfectiva*, porta un chiarimento decisivo. Ciò che caratterizza ogni facoltà conoscitiva e quindi accomuna la percezione alla conoscenza intellettiva è che nella cognizione una data potenzialità viene conservata o, meglio, trova la sua effettiva realizzazione. Il momento dell'alterazione o della passività avviene infatti all'interno del soggetto, il quale si attiva, realizza e incrementa la propria natura subordinando a sé quella passività[56].

Tutto ciò non attenua però in alcun modo la distinzione fra sensazione e intellezione[57]. È vero: la sensazione in atto è analoga alla conoscenza intellettiva in atto; come si esprime il *De sensu*, «il percepire è modalità del conoscere [= è analogo all'*intelligere*] e non dell'apprendere [non corrisponde al processo di apprendimento]»[58]. Tuttavia la sensazione ha per oggetto i singolari, mentre la conoscenza intellettiva e scientifica riguarda l'universale.

Anche nel caso della facoltà sensitiva viene infine applicato il criterio che era stato utilizzato riguardo alle teorie dell'alimento e della nutrizione: la facoltà sensitiva che deve subire l'azione dell'oggetto percepibile è da lui dissimile, quando ne è attivata gli è simile[59].

Dopo aver trattato della facoltà sensitiva in generale Aristotele si occupa degli oggetti sensibili, offrendone una precisa tipologia[60]. Vengono distinte due specie di percepibili: quelli per sé, che vengono percepiti dai sensi direttamente, e quelli per accidente, che vengono percepiti in concomitanza con i sensibili per sé. Questi ultimi vengono a loro volta distinti in due tipi: quelli propri, alla percezione dei

[54] Ivi, 438 b 18 sg.
[55] Ivi, 438 b 22 sg.
[56] *De an.* II 5, 417 b 2 sgg.
[57] Ivi, 417 b 18 sgg.
[58] *De sensu* 4, 441 b 22 sg.
[59] *De an.* II 5, 418 a 3-6; 4, 416 b 3-9.
[60] Ivi II 6. Cfr. W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Klen-Cotta, Stuttgart 1987, p. 207.

quali i sensi speciali sono primariamente finalizzati (il colore per la vista, il suono per l'udito, ecc.), e quelli comuni (ai quali già Platone aveva accennato)[61], che possono venir percepiti da tutti i sensi speciali (movimento, numero, figura, ecc.). I sensibili per accidente sono gli stessi individui sensibili, gli enti materiali come tali.

La percezione dei sensibili propri è immune da errore, perché ciascun senso speciale non può confondere il proprio sensibile con quello di un altro senso. È la stessa dottrina del *De sensu*: «l'errore [...] sui percepibili specifici non è possibile, come per esempio della vista sul colore o dell'udito sui suoni»[62]. Più avanti lo Stagirita stabilirà che la possibilità di errore coinvolge piuttosto i sensibili per accidente e ancor più quelli comuni[63]. Elenchi dei sensibili comuni vengono esibiti anche nel *De sensu*, che ravvisa pure la fallibilità della loro percezione; nel *De insomniis*, che inoltre addebita ad alcune situazioni di alterazione psichica gli sbagli nella percezione dei sensibili per accidente; nel *De memoria*, che prende in considerazione anche il tempo[64].

Aristotele tratta dei sensi speciali, partendo dai sensi a distanza, quelli che oggi si sogliono chiamare sensi 'pubblici' e di precisione, la vista e l'udito, in contrapposizione al gusto e al tatto, ma anche all'olfatto, che sembrerebbero sensi inferiori e maggiormente legati alle conformazioni soggettive del percipiente. In realtà, come subito vedremo, per Aristotele il tatto contende addirittura alla vista il primato di senso più acuto[65].

I cinque sensi speciali si distinguono a seconda che l'intermediario o mezzo sia esterno (acqua o aria) o interno (la carne o la lingua) al percipiente. L'organo sensorio della vista è formato d'acqua, quello dell'udito d'aria, quello dell'olfatto d'aria o d'acqua, quello del tatto e del gusto di terra, mentre in tutti i sensori è presente il calore vitale. Oggetto proprio della vista è il colore, reso percepibile dalla luce; quello dell'udito è il suono, prodotto dalla percussione dei corpi solidi; quello dell'olfatto è l'odore, dovuto all'esalazione secca emessa dalle sostanze odorose; quello del gusto è il sapore, prodotto dalle

[61] Plat. *Theaet.* 185 A 8 sgg.
[62] *De sensu* 4, 442 b 8 sg.
[63] *De an.* III 3, 428 b 18 sgg.
[64] *De sensu* 1, 437 a 8 sg.; 4, 442 b 4 sgg.; *De insomn.* 1, 458 b 4-6; 460 b 3 sgg.; *De mem.* 1, 450 a 9 sgg.
[65] *De an.* II 7-11.

sostanze sapide nell'umido; quello del tatto è tanto la resistenza quanto la temperatura dei corpi.

Nel rilevare, poi, che l'olfatto è analogo al gusto, ma che questo è di gran lunga più acuto di quello, Aristotele[66] spiega che il gusto è una forma di tatto, il quale è il senso più preciso dell'uomo. Anche nel *De sensu* egli afferma che noi «abbiamo il tatto più preciso di tutti gli animali e il gusto è un tipo di tatto»[67].

La conseguenza del fatto che l'uomo possiede un tatto migliore di ogni altro animale è che egli è l'animale più intelligente. Per di più, secondo Aristotele, un determinato uomo è intellettualmente più dotato di un altro in dipendenza dalla facoltà tattile che possiede. Infatti la morbidezza della carne, ossia del 'mezzo' del tatto, è la condizione ottimale per l'esercizio dell'attività intellettuale. Lo Stagirita sembra dunque propendere qui per un'ipotesi genetica piuttosto che per una acquisitiva delle capacità intellettuali.

L'affermazione di Aristotele che il tatto è il più preciso dei sensi dell'uomo sembra contrastare con quanto egli sostiene in altri luoghi, anche nel *De sensu*, e cioè che la vista è superiore agli altri sensi[68]. In realtà si dovrebbe dire che, per lo Stagirita, se la vista è più esatta in quanto percepisce un maggior numero di oggetti (sino ai movimenti dei corpi celesti), il tatto è più esatto perché coglie le differenze prime e massime delle cose: caldo-freddo e umido-secco.

Quando poi Aristotele afferma che la morbidezza della carne è condizione del possesso di una migliore intelligenza da un lato deve intendere tale condizionamento nei termini della causalità materiale e strumentale, che non infirma la 'separatezza' e immaterialità dell'intelletto. Da un altro lato deve far riferimento anche alla carne prossima al cuore o al cuore stesso, come 'organo' centrale della sensibilità. Da questo punto di vista la carne molle diventa il supporto delle sensazioni più pure ed esatte e quindi della migliore attività di pensiero[69].

[66] Ivi II 9, 421 a 7 sgg.

[67] *De sensu* 4, 441 a 2 sg.

[68] Ivi 1, 436 b 18 sgg. (anche sull'importanza, benché accidentale, dell'udito per il pensiero e l'apprendimento).

[69] Cfr. A. Stigen, *On the Alleged Primacy of Sight – with Some Remarks on Theoria and Praxis – in Aristotle*, in «Symbolae Osloenses», XXXVII (1961), pp. 20 sgg.; Movia, *Due studi* cit., pp. 63 sgg.

A questo punto vengono svolte ulteriori considerazioni di carattere generale sulla sensibilità, che rivestono grande importanza[70].

In primo luogo si stabilisce (in contrasto con le psicologie materialistiche dei fisiologi) che la facoltà sensitiva è la capacità ricettiva delle forme sensibili indipendentemente dalla materia e dall'oggetto concreto in quanto tale in cui esse si trovano, analogamente alla cera che riceve l'impronta del sigillo, e non il metallo di cui è costituito. Il paragone della cera è ripreso da Platone[71] e si legge anche nel *De memoria*, che assimila il ricordo all'impronta del sigillo: «l'impulso che si produce [= il ricordo] segna all'interno come un'impronta della percezione simile alle incisioni fatte con gli anelli»[72]. Gli studiosi hanno peraltro rilevato che questa teoria aristotelica opera un'indebita generalizzazione, trasferendo anche agli altri sensi ciò che è di pertinenza della vista e dell'udito. È infatti impossibile percepire la temperatura, un sapore o un odore di un oggetto senza la trasmissione della materia[73].

Si prosegue mostrando che l'organo sensorio è un'entità corporea, e di questa la facoltà costituisce l'essenza e la capacità operativa. Facoltà e organo formano dunque un'unica realtà percettiva, ma si distinguono 'logicamente', ossia per la loro nozione e definizione, in quanto l'organo è una grandezza estesa e materiale, mentre la facoltà è 'forma'. La distinzione tra identità reale e differenza logica è largamente impiegata anche nei *Parva naturalia*[74].

Si conclude con l'affermazione che la sensazione presuppone una alterazione, ma eccede quest'ultima. Infatti se ogni sensazione è un subire, non ogni subire è una sensazione. In altre parole il subire è la condizione necessaria, ma non sufficiente del percepire, che comporta sempre l'attività del soggetto.

Dalla ricerca sulle percezioni elementari proprie dei cinque sensi speciali Aristotele passa ad analizzare le funzioni percettive superiori e più complesse.

[70] *De an.* II 12.

[71] Plat. *Theaet.* 191 C sgg.

[72] *De mem.* 1, 450 a 30-32.

[73] Cfr. R. Sorabij, *Aristotle on Demarcating the Five Senses*, in «Philosophical Review», LXXX (1971), pp. 72 sg., e *Body and Soul in Aristotle*, in «Philosophy», XLIX (1974), p. 74; D.W. Hamlyn, *Aristotle's De anima*, traduzione, Introduzione e note, Clarendon Press, Oxford 1968 (libri II-III e alcuni passi del libro I), pp. 114 sg.

[74] *De sensu* 7, 449 a 14 sgg.; *De mem.* 1, 450 b 20 sgg.; *De somno* 2, 455 a 20-22.

Si comincia con la cosiddetta 'percezione comune'[75]. Lo Stagirita asserisce che non c'è bisogno di supporre l'esistenza di uno speciale organo sensorio per la percezione dei sensibili comuni, percepiti 'accidentalmente' dai sensi speciali. Infatti i sensi speciali percepiscono direttamente i sensibili propri, e indirettamente e 'accidentalmente' i sensibili comuni.

Si precisa poi che, se esistesse un sesto senso speciale per la percezione dei sensibili comuni, tale percezione, per gli altri cinque sensi speciali, non sarebbe più 'per sé', ma diverrebbe puramente accidentale. Infatti essa non si distinguerebbe dalla percezione o dal 'riconoscimento', da parte di un senso speciale, del sensibile proprio di un altro senso. Gli studiosi che ritengono che qui si abbia a che fare con la percezione simultanea o l'associazione dei sensibili si richiamano al *De sensu*, dove tale percezione è ricondotta al 'senso comune'[76], di cui invero, in questo passaggio del *De anima*, non v'è cenno. E in effetti il senso comune, nei *Parva naturalia*, ha una consistenza ontologica, una base organica e un'ampiezza di funzioni ben più rilevanti che nel nostro trattato[77].

In definitiva i sensibili comuni sono sensibili 'per accidente' in senso lato, ossia in rapporto a *ciascun* senso speciale isolatamente considerato (e quindi non vanno confusi con i sensibili per accidente propriamente detti), ma sono sensibili 'per sé' rispetto alla percezione comune a *tutti* i sensi speciali, collettivamente considerati.

Aristotele si occupa anche di un altro fenomeno percettivo superiore: il 'sentire di sentire', ovvero la coscienza che noi abbiamo dell'esistenza e del funzionamento dei nostri sensi[78]. Ciascun senso speciale è consapevole dei propri atti percettivi, e non deve tale coscienza di sé ad un altro senso. È probabile che lo Stagirita riprenda qui la discussione del *Carmide* platonico sulla temperanza come scienza di se stessa[79]. L'argomentazione addotta da Aristotele a favore della tesi che l'autocoscienza della percezione è dovuta allo stesso senso in questione, e non a un senso diverso, è che, se quest'ultimo senso

[75] *De an.* III 1, 425 a 14 sgg.

[76] *De sensu* 7, 449 a 17 sg.

[77] *De somno* 2, 455 a 12 sgg.; *De resp.* 1, 467 b 28 sgg.; ecc. Cfr. i giusti rilievi di F. Volpi, *Le problème de l'«aisthesis» chez Aristote*, in «Etudes phénomenologiques», IX (1993), pp. 30 sg., alla posizione minimizzatrice di Welsch, *op. cit.*, pp. 307 sgg., su questo punto.

[78] *De an.* III 2, 425 b 12 sgg.

[79] Plat. *Charm.* 166 E sgg.

fosse cosciente, ad esempio, delle percezioni visive, sorgerebbe il problema di attribuirgli la coscienza di sé, e così si innescherebbe un processo all'infinito. Nel *De somno*, che accenna anche a un «primo percettore», la coscienza della percezione è riferita a una «facoltà comune che si accompagna a tutti» i sensi[80].

La discriminazione o il giudizio sui sensibili di genere diverso è un altro livello superiore dell'attività sensitiva[81]. Dopo aver ricordato che ogni senso speciale 'giudica', ossia discrimina e distingue le differenze del proprio oggetto sensibile, Aristotele affronta il problema, già toccato in precedenza[82], della possibilità della distinzione tra gli oggetti di sensi differenti. Si sostiene che la distinzione tra i sensibili di genere diverso (ad esempio il bianco e il dolce) non può essere ottenuta tramite due differenti sensi speciali presi separatamente, ma è il risultato di una connessione e collaborazione dei sensi. Perché la distinzione tra due diversi sensibili costituisca un atto unitario è inoltre necessario che avvenga non già in tempi successivi, ma simultaneamente ed istantaneamente. 'Ciò che giudica' (*to krinon*) siffatti sensibili – analogamente al punto geometrico che, al tempo stesso, è indivisibile e divisibile –, è numericamente ed essenzialmente uno, ma 'diviso' nella sua funzione discriminatrice; in quanto è indivisibile è uno e percepisce i sensibili simultaneamente, in quanto è divisibile ne coglie la differenza. Il *De sensu* assegna la percezione simultanea dell'unità e della differenza dei sensibili di genere diverso ad una «facoltà percettiva di tutti gli stimoli»[83], e il *De somno*, daccapo, ad una «facoltà» o «parte comune», ad un «sensorio che presiede a tutti gli altri e a cui tutti gli altri fanno capo»[84].

8. *Una facoltà di frontiera: l'immaginazione*

Il passaggio dalla trattazione della sensibilità a quella del pensiero è mediato dallo studio dell'immaginazione o 'fantasia'[85], che, come capacità di rappresentarsi gli oggetti anche assenti, offre il materiale cognitivo all'elaborazione dell'intelletto.

[80] *De somno* 1, 454 a 23; 2, 455 a 12 sgg.
[81] *De an.* III 2, 426 b 8 sgg.
[82] Ivi III 1.
[83] *De sensu* 7, 449 a 17 sg.
[84] *De somno* 2, 455 a 16 sgg.
[85] *De an.* III 3.

Si stabilisce dapprima che l'immaginazione non s'identifica col pensiero. Infatti, in primo luogo, l'immaginazione dipende dalla volontà del soggetto e gode di un certo margine di arbitrio. In realtà noi possiamo raffigurarci o immaginare quello che vogliamo ponendocelo davanti agli occhi; invece l'opinione, che è una specie di apprensione intellettiva, è necessariamente vera o falsa. Nel *De memoria* Aristotele accenna sia alla possibilità di immaginare entità astratte come il triangolo, che viene sempre raffigurato come avente una grandezza determinata, mentre il concetto corrispondente ne prescinde, sia alla funzione del richiamo alla memoria, che si effettua (in una sorta di associazione di idee) passando dall'uno all'altro dei «luoghi comuni [= mnemonici]»: «per esempio dal latte al bianco, dal bianco all'aria, e da questa all'umido, dal quale ci si ricorda dell'autunno, se si sta cercando questa stagione»[86]. In secondo luogo, esser dell'opinione di trovarci in una situazione piacevole o spiacevole provoca un'emozione, ciò che non avviene se essa è soltanto immaginata.

In definitiva l'immaginazione non è pensiero, ma è condizione necessaria del pensiero dell'uomo. È quanto anche Platone aveva affermato e che il *De memoria* conferma: «non è possibile pensare senza immagini»[87].

Viene poi enunciata la definizione 'propria' di *phantasia*, come facoltà in virtù di cui in noi si producono 'apparenze' sensoriali, aventi una funzione conoscitiva. L'immaginazione è dunque una facoltà capace di giudicare e soggetta, secondo una modalità sua propria, all'alternativa del vero e del falso. Aristotele qui esclude, invece, dall'ambito proprio dell'immaginazione il contenuto corrispondente all'uso metaforico di *phantasia*, ossia il formarsi delle immagini nel senso del puro 'fantasticare'[88]. La capacità di discernere è riconosciuta all'immaginazione, ma in modo diverso dall'intelletto, anche nel *De insomniis*[89].

Si dimostra quindi che l'immaginazione non s'identifica con la sensazione, benché ne rappresenti un prolungamento o un'estensione.

[86] *De mem.* 1, 450 a 2 sgg.; 2, 452 a 12 sgg. Cfr. J. Annas, *La memoria e l'io in Aristotele*, in G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Milano 1993, p. 135.

[87] *De mem.* 1, 449 b 31. Cfr. Plat. *Resp.* VI, 510 D sgg.

[88] Cfr. D. Frede, *La funzione conoscitiva della «phantasia» in Aristotele*, in Cambiano, Repici (a cura di), *op. cit.*, p. 92, nota 3.

[89] *De insomn.* 2, 460 b 16-18.

Il problema è posto nel *De insomniis* in termini recisi: «vuoi che davvero la facoltà di immaginare dell'anima sia la stessa cosa, vuoi che sia una cosa diversa dalla facoltà di percepire»[90]. L'immaginazione non è assimilabile alla percezione innanzitutto perché le immagini dei sogni non si formano in presenza di sensazioni in atto; come si dice nel *De somno*, «il sonno» è «l'arresto del primo percettore che non è in grado di funzionare»[91]. Tali immagini, benché presuppongano la presenza della facoltà sensitiva, non s'identificano con essa. In secondo luogo la facoltà sensitiva appartiene a tutti gli animali, mentre le forme superiori di immaginazione appartengono soltanto ad alcuni. In terzo luogo la percezione dei sensibili propri è sempre vera, mentre la maggior parte delle immagini (illusioni sensorie, allucinazioni, ecc.) sono false[92]. In quarto luogo il termine 'apparire' (*phainesthai*) non è appropriato alle sensazioni chiare e distinte, ma piuttosto a quelle imprecise. Infine le immagini permangono (e si tratta allora di immagini residue delle sensazioni), pur nella sospensione dell'attività sensitiva; così leggiamo anche nel *De insomniis*: «quando fissiamo per molto tempo un colore, o bianco o verde, tale ci appare quello su cui abbiamo volto la vista»[93].

Lo Stagirita confuta poi la dottrina platonica della *phantasia*, intesa dal filosofo ateniese come unità e mescolanza di opinione e sensazione[94], la quale implica che l'immaginazione sia un'opinione avente per contenuto una sensazione. Senonché si danno casi in cui immaginazione e opinione sono in disaccordo, in cui cioè la prima è falsa (dà luogo ad un'illusione sensoria) e la seconda è vera: «il sole appare della grandezza di un piede, ma si è convinti che sia più grande della terra abitata»[95]. È lo stesso esempio che troviamo nel *De insomniis*, dove è anche indicata la causa di tale discrepanza: «la facoltà direttiva [= il pensiero] e quella in cui si formano le immagini non discernono secondo le stesse proprietà»[96].

Si propone quindi una seconda definizione, questa volta di tipo 'causale', della fantasia: l'immaginazione è un 'movimento' o un

[90] Ivi 1, 458 b 29 sg.
[91] *De somno* 3, 458 a 28 sg.
[92] Cfr. M. Schofield, *Aristotle on Imagination*, in Lloyd, Owen (a cura di), *op. cit.*, p. 111.
[93] *De insomn.* 2, 459 b 11-13.
[94] Plat. *Soph.* 264 A-B; *Tim.* 52 A.
[95] *De an.* III 3, 428 b 3 sg.
[96] *De insomn.* 2, 460 b 16-18.

processo (*kinesis*) che presuppone quello della sensazione in atto (a sua volta prodotto dall'oggetto sensibile), e che, quindi, è specificamente simile alla sensazione. La dipendenza dell'immaginazione dalla percezione sensibile si può constatare particolarmente nel caso della vista, com'è confermato dall'etimologia di *phantasia*, termine che, secondo Aristotele, deriva da *phos*, 'luce', la quale è la condizione indispensabile per la visione dei colori. Da tutto questo deriva che l'immaginazione è presente soltanto negli esseri forniti di sensibilità, ossia negli animali, per i quali non solo è una facoltà che adempie un ruolo conoscitivo, ma è anche principio della loro attività e del loro comportamento.

9. «Come si forma il pensiero»

Il culmine delle funzioni cognitive dell'anima umana, al quale sono indirizzate tutte le attività precedentemente trattate, dalle funzioni biologiche alle percezioni elementari e più complesse sino alla produzione di immagini mentali, è rappresentato dall'intelletto (*nous*)[97]. Esso viene definito sommariamente da Aristotele come la 'parte' o facoltà dell'anima preposta al pensiero. Si tratta ora di determinare il modo in cui il pensiero si produce.

Si comincia con l'indicare alcune analogie tra l'intelletto e il senso. In primo luogo entrambi, sia pure in diversa maniera, sono al tempo stesso passivi e impassibili, giacché dipendono dall'oggetto, ne subiscono l'influsso, ne accolgono la forma conoscibile, ma tale passività non implica una loro alterazione fisica, bensì la loro attualizzazione, e, anzi, la capacità di sempre nuove attivazioni e incrementi. Come dunque il senso è ricettivo delle forme sensibili, l'intelletto lo è delle forme intelligibili. In secondo luogo entrambi sono dapprima solo in potenza le forme conoscibili: non ne possiedono nessuna già in atto. In terzo luogo, alla loro pura e radicale potenzialità rispetto agli oggetti correlativi, si accompagna in entrambi la «non mescolanza» con alcun oggetto materiale. Aristotele fa appello a questo punto alla testimonianza di Anassagora, che aveva affermato la non mescolanza dell'Intelletto cosmico con gli elementi corporei; in virtù di tale «immistione» l'Intelletto poteva 'dominarli', ossia poteva agire su di essi. Tale richiamo permette allo Stagirita di soste-

[97] *De an.* III 4.

nere che, se l'intelletto dell'uomo avesse in sé gli elementi di qualche oggetto materiale, gli sarebbe impedito di conoscere tutte le cose.

Ma tra l'intelletto e il senso ci sono anche importanti differenze. Anzitutto l'intelletto non solo, come il senso, non è mescolato con gli oggetti materiali che deve conoscere, ma non è mescolato neppure con il corpo del soggetto conoscente. Se così non fosse, avrebbe delle qualità corporee o avrebbe come suo sostrato un organo, come avviene per tutti i sensi. Ma ciò gli renderebbe impossibile l'apprensione di tutti gli intelligibili, e si troverebbe nella condizione dei sensi che hanno direttamente per oggetto soltanto i sensibili propri. Invece l'intelletto non ha un organo corporeo, è immateriale, ed è in potenza il 'luogo' delle forme intelligibili.

Inoltre l'impassibilità del senso non assicura quest'ultimo dalle affezioni del proprio organo. Infatti impulsi eccessivi lo danneggiano, se anche non lo distruggono. Invece l'impassibilità dell'intelletto, proprio in quanto è 'separato' e cioè non ha un organo corporeo, implica che l'apprensione degli intelligibili superiori e più astratti non lo disturbano, ma anzi lo potenziano e gli permettono una più agevole apprensione degli intelligibili inferiori. Abbiamo già visto che nel *De sensu* si afferma che la percezione si forma nell'anima attraverso il corpo; la stessa cosa è ripetuta nel *De somno*: la «percezione in quanto attività è un impulso dell'anima che si compie attraverso il corpo»[98].

Infine, se anche al senso va riconosciuta una forma di coscienza di sé, la pura e trasparente autoriflessività, concomitante all'apprensione degli intelligibili, è una peculiarità esclusiva dell'intelletto.

Aristotele prende poi in considerazione gli oggetti conosciuti dall'intelletto, mettendoli in relazione con gli oggetti dei sensi. Il senso conosce gli enti fisici o, meglio, le loro qualità o forme sensibili. Invece l'intelletto conosce le loro essenze o forme intelligibili. Inoltre l'intelletto, con due distinti atti, conosce gli enti matematici (gli enti ottenuti 'per astrazione', ad esempio la linea retta) e le loro essenze (ad esempio la 'diade'), e altresì gli enti identici alle loro essenze, tra i quali possono venir annoverate le Intelligenze motrici dei cieli.

Si aggiunge, ancora, che sensibilità e intelletto dell'uomo non sono assolutamente indipendenti, ma costituiscono due facoltà del sog-

[98] *De sensu* 1, 436 b 6 sg.; *De somno* 1, 454 a 9 sg.

getto poste in continuità fra loro. C'è un unico e medesimo soggetto che si rapporta alle cose secondo due distinte modalità conoscitive. Si precisa, inoltre, che ai diversi gradi di separazione degli oggetti intelligibili dalla materia corrispondono diversi gradi di astrazione nella conoscenza intellettiva.

Aristotele affronta quindi due ultimi problemi. Il primo è che la 'semplicità', l'impassibilità e la non mescolanza dell'intelletto con gli oggetti esterni, che lo Stagirita ha ammesso sulla scorta di Anassagora, sembrano rendere impossibile la conoscenza intellettiva, che implica sempre una forma di passività e di comunanza con l'oggetto. La soluzione del problema è ispirata alla dottrina dell'atto e della potenza. Tra intelletto e intelligibile l'elemento comune è dato dall'identità potenziale, da un'affinità strutturale tra il primo e il secondo. Aristotele, ricollegandosi al *Teeteto* di Platone[99], paragona tale potenzialità a quella di una tavoletta per scrivere su cui ancora non sia stato segnato nulla. L'intelletto, dunque, non può dirsi impassibile in senso assoluto, come Anassagora sembrava credere, giacché per sua natura è finalizzato a 'patire' qualcosa dall'oggetto. Tuttavia, questo patire, questo momento di ricettività è al tempo stesso l'attivazione di una potenzialità, ossia l'attualizzazione di una capacità positiva di cogliere gli intelligibili[100].

Il secondo problema concerne l'autocoscienza dell'intelletto. Aristotele afferma che essa non è (come credeva Anassagora) di specie diversa dalla conoscenza degli oggetti, purché questi vengano identificati non già (come ritenevano gli altri naturalisti) con gli enti materiali, ma con le loro forme intelligibili. L'intelletto conosce se stesso solo in quanto conosce e s'identifica con gli intelligibili in atto. Da un lato, dunque, gli oggetti materiali sono intelligibili soltanto potenzialmente e pertanto non possiedono l'intelletto, dall'altro l'intelletto non è mescolato a qualcosa di materiale, né prima di conoscere né nell'atto di conoscere, perché gli intelligibili in atto non sono che gli oggetti smaterializzati[101].

[99] Plat. *Theaet.* 191 C sgg.

[100] Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Vita e Pensiero, Milano 1988-1989[6], vol. V, pp. 269 sg.

[101] Cfr. H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts («nous») bei Aristoteles in philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Hain, Meisenheim a.G. 1971, pp. 155 sg.

10. La causa produttiva del pensiero e il problema dell'immortalità

Fin qui si è parlato dell'intelletto conoscitivo, cioè dell'intelletto in potenza e del processo che lo conduce a diventare 'intelletto in atto', ossia a conoscere gli intelligibili in atto. Lo Stagirita si occupa poi, nel testo del trattato diventato più famoso per le quasi insuperabili difficoltà che ha posto agli interpreti (già all'interno della scuola aristotelica, a partire da Teofrasto), del principio produttivo di tale processo: il cosiddetto intelletto 'agente'[102]. È un testo che provoca una serie di questioni: sullo statuto ontologico e la funzione peculiare dell'intelletto agente, sulla natura dell'intelletto in generale, sui suoi rapporti con l'anima umana e soprattutto sul destino di quest'ultima dopo la morte dell'individuo.

L'esistenza di un intelletto 'produttivo' è dimostrata da Aristotele alla luce del principio di causalità efficiente e col ricorso a due analogie assunte dalla natura e dalla tecnica. Per ciascun ente naturale e per ciascun oggetto fabbricato dall'uomo esiste una materia specifica che è in potenza quell'ente o quell'oggetto e una specifica causa efficiente che attualizza quelle potenzialità facendole diventare un ente o un oggetto concreto. Se dunque c'è un intelletto in potenza che diventa intelletto in atto, necessariamente dev'esserci anche un intelletto 'agente' che produca tale processo, che attui tale passaggio.

Lo Stagirita afferma che i due intelletti «sono presenti nell'anima». Ciò dovrebbe significare che l'intelletto produttivo non può essere, come sosteneva Alessandro di Afrodisia, identico a Dio, al primo Motore immobile[103], e neppure, come ritenevano i filosofi arabi medievali, una delle Intelligenze separate, ma dev'essere, insieme con l'intelletto 'possibile', una facoltà dell'anima umana. Anzi, se fosse legittimo applicare al rapporto fra i due intelletti la relazione di anteriorità e posteriorità che intercorre tra le diverse anime o facoltà[104], l'intelletto attivo diventerebbe l'unica e sola anima, l'unica 'forma' o 'essenza' dell'uomo. Tale anima-intelletto attivo, dunque, oltre a esercitare la funzione a lei propria (di cui subito parleremo),

[102] *De an.* III 5. Cfr. G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Antenore, Padova 1968, pp. 33 sgg. (sulla noetica di Teofrasto).

[103] Cfr. G. Movia, *Alessandro di Afrodisia tra naturalismo e misticismo*, Antenore, Padova 1970, pp. 44 sgg.

[104] Cfr. E. Berti, *Aristotele era un pensatore dualista?*, in Id., *Studi aristotelici* cit., pp. 253 sgg.

adempirebbe anche la funzione dell'intelletto potenziale e tutte le altre funzioni inferiori, sensitive e nutritive, che quindi 'decadrebbero' a suoi 'momenti' o facoltà.

Se l'intelletto in potenza ha la funzione, attualizzandosi, di 'divenire', ossia di conoscere, di volta in volta gli intelligibili, la funzione specifica dell'intelletto agente sarà di produrre tutti gli intelligibili. L'intelletto produttivo è un 'abito' (*hexis*), una stabile disposizione operativa che Aristotele, ispirandosi a Platone[105], paragona alla luce. La luce, secondo lo Stagirita, come stato e attivazione del trasparente, rende visibili in atto i colori degli oggetti. Analogamente l'intelletto produttivo trasforma gli intelligibili in potenza in intelligibili in atto. Riguardo al modo in cui tale operazione si svolge concretamente, gli studiosi fanno riferimento a una dottrina «ampiamente aristotelica nello spirito, anche se non si trova nella lettera del suo testo»[106]: l'intelletto produttivo astrae le forme intelligibili dalle immagini sensibili e quindi produce gli universali. Le forme essenziali e accidentali degli enti materiali sono infatti sempre individuali e individuali sono pure i prodotti delle sensazioni e le tracce di queste in cui consistono le immagini. Sembra dunque che l'intelletto potenziale non possa conoscere gli intelligibili in atto se non previa 'illuminazione', ossia disindividuazione e smaterializzazione, delle immagini sensibili.

Aristotele descrive poi le caratteristiche e la natura dell'intelletto produttivo. A questo intelletto appartengono gli stessi caratteri dell'intelletto in potenza, ma a maggior ragione di questo, perché la causa efficiente è superiore a quella materiale e l'intelletto produttivo è «atto per essenza», ossia (bisognerebbe dire) è essenzialmente attività. Dunque è separato, impassibile e non mescolato. Si potrebbe intendere: anzitutto è incorporeo; poi, nel suo rapporto con l'oggetto conoscibile, non subisce un'alterazione, ma realizza la propria natura di causa agente; infine non ha un organo corporeo né fanno velo alla sua attività determinati oggetti intelligibili già posseduti in atto.

Si ritorna quindi alla distinzione fra i due intelletti. Mentre l'intelletto potenziale, come tale, passa dalla potenza all'atto, e quindi non può pensare sempre gli intelligibili in atto, l'intelletto produttivo, in quanto atto per essenza e causa dell'attualizzazione dell'intelletto possibile, «non è – dice lo Stagirita – che talora pensi e talora non

[105] Plat. *Resp.* VI, 508 A; *Ep.* VII, 341 C-D.

[106] Cfr. Ch. Kahn, *La funzione del «nous» nella conoscenza dei primi principi in Analitici II 19*, in Cambiano, Repici (a cura di), *op. cit.*, p. 337.

pensi». Invece di supporre che l'intelletto agente non possa non pensare sempre in atto gli intelligibili (il che costringerebbe ad intendere la sua azione produttiva quasi come un 'trasferimento' di intelligibili preconfezionati nell'intelletto *tabula rasa*, con la conseguente superfluità dell'illuminazione astrattiva), si potrebbe congetturare che questo continuo 'pensare' (*noein*) sia piuttosto un continuo 'agire', nel senso che l'intelletto agente sarebbe sempre in grado di esercitare la sua funzione astrattiva.

Si giunge così alla questione dell'immortalità. Con la morte dell'individuo l'intelletto produttivo si separa dalle altre facoltà dell'anima e dal corpo, ossia dal composto di cui ha costituito la forma o l'anima, riacquista la sua pura essenza e fruisce esso solo dell'immortalità e dell'eternità. Dopo la morte noi non ricordiamo la nostra vita passata, perché l'intelletto produttivo non subisce le affezioni del composto (ricordi, passioni, ecc.), e pertanto non può conservarle nel suo stato di separazione, mentre l'intelletto potenziale e 'passivo' è mortale come il composto.

Benché dunque l'intelletto potenziale sia separato, impassibile e non mescolato come l'intelletto agente, tuttavia è mortale. La ragione di ciò sembra risiedere nel fatto che esso, secondo Aristotele, dipende strutturalmente dalle immagini sensibili e quindi, pur essendo di per sé incorporeo, dalla sensibilità e dal corpo. Si potrebbe dire che l'intelletto agente 'agisce' sulle immagini rimanendo trascendente rispetto ad esse, mentre i contenuti intellettivi posseduti dall'intelletto possibile sono intrinsecamente condizionati dalle corrispondenti immagini sensibili. Di qui la corruttibilità e provvisorietà di questo secondo intelletto e la transitorietà dei nostri ricordi sensibili, dei nostri impulsi e passioni, ecc.

Per intendere, però, più a fondo l'immortalità e l'eternità dell'intelletto produttivo e comprendere in che modo esse sono legate al suo *status* ontologico si può partire da due dati di fatto: il primo è che nelle opere pubblicate lo Stagirita ha affermato, se non anche dimostrato, l'immortalità individuale dell'anima intellettiva umana, ed ha anche cercato di illustrare la sua vita celeste, sciolta dal legame col corpo corruttibile[107]; il secondo è che in quelle opere Aristotele si è

[107] Cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962, pp. 392 sgg., 418 sgg., 490 sgg.; A.P. Bos, *Cosmic and Meta-cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues*, Brill, Leiden 1989; trad. it. di E. Peroli, *Teologia cosmica e meta-*

sempre riconosciuto[108]. Tenendo conto di queste indicazioni e anche di quanto Aristotele ha detto sul *nous* in alcuni passi precedenti il nostro testo[109], la situazione potrebbe venir descritta nei termini seguenti. È propriamente l'intelletto produttivo a giungere in noi 'dal di fuori'[110] come una 'sostanza'; esso cioè è irriducibile al corpo e ai processi della generazione corporea e, insieme, diviene la nostra vera anima. Proprio perché di natura sua è atto e attività, nelle sue operazioni non subisce i condizionamenti del corpo e della sensibilità. Tuttavia soltanto dopo la morte acquista la sua vera essenza, incommista e pura. Ciò dovrebbe significare che, nello stato ultraterreno, il pensiero dianoetico e discorsivo dell'uomo viene meno, e la potenza noetica più alta dell'anima umana, la produzione di concetti, ovvero l'intuizione astrattiva, si trasforma nell'intuizione pura delle realtà divine ed eterne[111].

11. Concetto e giudizio

Dal vertice 'metafisico' del trattato, costituito dalla dottrina dell'intelletto agente, Aristotele torna ad occuparsi dell'intelletto conoscitivo, individuando due sue operazioni fondamentali[112].

La prima è rappresentata dall'intellezione degli 'indivisibili', ossia dall'apprensione dei singoli concetti, la cui unità è fondata dalla forma o essenza degli oggetti ad essi corrispondenti. Lo Stagirita presenta una tipologia degli indivisibili distinti in cinque classi e inoltre spiega due punti assai importanti. Anzitutto l'apprensione dei singoli concetti o termini, presi separatamente l'uno dall'altro, è sempre vera, nel senso che la sua alternativa non è l'errore, ma unicamente l'ignoranza. Il valore di verità della conoscenza dei singoli universali è dunque analogo a quello della percezione dei sensibili propri da parte di ciascun senso speciale. Inoltre il coglimento degli indivisibili

cosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 333 sgg.

[108] O. Gigon, in Aristotelis *Opera*, coll. O. Gigon, III: *Librorum Deperditorum Fragmenta*, W. de Gruyter, Berlin 1987, p. 230.

[109] Cfr. specialmente *De an.* I 4, 408 b 18 sgg.

[110] *De gen. an.* II 3, 736 b 27 sgg.

[111] Cfr. anche Bos, *op. cit.*; trad. it. cit., p. 357.

[112] *De an.* III 6. Cfr. E. Berti, *The Intellection of «Indivisibles» according to Aristotle, De anima, III, 6*, in Lloyd, Owen (a cura di), *op. cit.*, pp. 142 sgg.

è istantaneo, non avviene cioè in tempi successivi, senza per questo essere un'intuizione diretta e immediata, ma anzi richiedendo la mediazione temporale dell'esperienza sensibile.

La seconda operazione dell'intelletto conoscitivo è la formulazione dei giudizi, i quali consistono nell'unione di due o più indivisibili, ad esempio nell'enunciato 'la diagonale è incommensurabile col lato del quadrato' In questo caso si presenta la possibilità dell'errore, giacché un giudizio è vero – afferma Aristotele sulla scorta di Platone[113] – solo qualora si adegui ad una connessione che si verifica nella realtà. Sulla base dei giudizi, poi, la nostra mente elabora ragionamenti induttivi e deduttivi e costruisce tutte le scienze.

12. Comportamento dell'animale e azione morale dell'uomo

Condotto a termine lo studio delle facoltà conoscitive, Aristotele dedica l'ultima parte del trattato ai processi di tendenza tanto dell'uomo quanto dell'animale[114].

Occupandosi della relazione che collega il piano soggettivo e quello oggettivo dell'azione Aristotele propone una delle più brillanti applicazioni della sua teoria generale del motore immobile. Motore immobile del comportamento dell'uomo o dell'animale è il bene (reale o apparente) pratico, ossia l''oggetto' che, conosciuto dall'intelletto pratico o dall'immaginazione sensibile[115], è conseguibile mediante l'azione. Motore mosso è la facoltà di tendere, la quale è mossa dal bene da raggiungere e muove l'animale o l'uomo. Mosso è appunto il soggetto dell'azione. La facoltà appetitiva non muove però il soggetto direttamente, ma servendosi di un intermediario fisiologico, il pneuma innato, che permette l'attività delle articolazioni e i moti di spinta e di trazione.

Si sostiene, poi, che le cause della locomozione degli animali in-

[113] Plat. *Soph.* 263 D sgg. Cfr. G. Movia, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al «Sofista» di Platone*, Prefazione di H. Krämer, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994², pp. 458 sgg.

[114] *De an.* III 9-11.

[115] È anche in questo senso che si dovrebbe parlare della funzione «trans-sensoriale» in campo etico attribuita da Aristotele alla percezione (cfr. Welsch, *op. cit.*, p. 32; Volpi, *op. cit.*, pp. 37 sgg.). In effetti la presenza nell'anima razionale dell'uomo delle immagini al posto delle percezioni non è indirizzata soltanto alla conoscenza teoretica, ma anche all'azione pratica: *nihil volitum quin praecognitum*. Vedi *De an.* III 7, 431 a 14-17.

feriori sono il desiderio e una forma indeterminata di immaginazione, come indefinito e vago è il loro spostamento locale. L'immaginazione che è peculiare dell'uomo è invece quella deliberativa. Se l'intelletto pratico conosce il fine, ossia il vero bene da raggiungere in una data situazione e la volontà razionale è la tendenza ad esso, la deliberazione pensa o immagina le varie azioni e i vari mezzi idonei a raggiungere quel fine. Spetterà poi alla scelta o decisione mettere in opera quelle azioni e quei mezzi che, tra quelli indicati dalla deliberazione, giudica più adatti a conseguire lo scopo.

Aristotele, infine, nel descrivere la psicologia dell'atto morale, ne evidenzia anche la struttura logica che implicitamente lo precede e ne costituisce il fondamento razionale, ossia il cosiddetto 'sillogismo pratico' Esso consta di due premesse (una maggiore universale ed una minore particolare) che muovono il soggetto all'azione, ma in modo diverso. La prima prescrive un determinato oggetto di azione e funge da motore immobile; ad esempio 'a tutti gli uomini giova assumere alimenti secchi' La seconda premessa particolarizza quella universale ed ha il ruolo di motore mosso; ad esempio 'io sono un uomo e questo è un alimento secco' La conclusione sarà che 'a me giova assumerlo'. Il giudizio ultimo pratico, cioè la risoluzione di assumere quel cibo (come, evidentemente, la sua effettiva assunzione), sta tuttavia fuori del sillogismo e dipende sia dalla situazione interna del soggetto sia dalle circostanze esterne in cui egli si trova concretamente ad operare.

13. I «Parva naturalia» come complemento del «De anima»

Più volte nelle pagine precedenti si è fatto riferimento ai trattati che formano la raccolta dei *Parva naturalia*, sia alle due opere di contenuto prevalentemente psicologico (il *De sensu* e il *De memoria*) sia alle opere più propriamente fisiologiche (dal *De somno* al *De respiratione*). Si è con ciò avuta la conferma che tra l'opera maggiore e la silloge dei *Parva naturalia* (come anche, all'interno di questi, tra le due serie di scritti che li compongono), si ha un rapporto di integrazione reciproca e di mutuo condizionamento. Ciò si verifica riguardo alla concezione delle percezioni elementari e degli organi sensori da un lato, della composizione delle percezioni, del 'senso comune' e

dell'organo centrale della sensibilità dall'altro, nonché riguardo all'analisi dei processi psichici superiori sino alla memoria[116].

Per evidenziare, in modo più particolareggiato, la funzione di complemento svolta dai *Parva naturalia* rispetto allo scritto principale sarà interessante rilevare l'applicazione fisiologica operata dal *De sensu* degli enunciati prevalentemente teorici sulla percezione contenuti nel *De anima*; le novità offerte dal *De memoria*, anche rispetto al *De anima*, per quanto riguarda le definizioni teoriche e le implicazioni fisiologiche dei processi mnestici e anamnestici; le connessioni stabilite nel *De somno* tra la veglia e il sonno e le facoltà percettiva e nutritiva da un lato e la maggiore o minore fluidità del corpo dall'altro; la collocazione dell'attività onirica, operata nel *De insomniis* in armonia col *De anima*, tra le funzioni dell'immaginazione; il riconoscimento, effettuato dal *De divinatione per somnum*, del carattere 'numinoso' della premonizione nei sogni e insieme il collegamento di tale fatto metapsichico alla costituzione fisiologica del soggetto; la spiegazione della lunghezza della vita, proposta nel *De longitudine et brevitate vitae*, sulla base della dinamica degli elementi corporei e delle loro qualità, come pure del pneuma; e, da ultimo, l'individuazione, stabilita nel *De respiratione*, del calore innato sito nel cuore come causa strumentale delle funzioni nutritive e percettive, calore naturale compensato dalla respirazione al fine di una maggiore durata dell'animale[117].

In questo ambito di problemi il *De memoria*, a motivo dell'originalità e rilevanza dei suoi contenuti psicologici, merita però un'ulteriore considerazione[118]. La distinzione aristotelica tra memoria e richiamo alla memoria (o reminiscenza) sembra basarsi anzitutto sul fatto che la prima richiede la percezione del tempo ed anche che ci sia un intervallo temporale: ricordiamo ciò che abbiamo esperito prima, e per far questo c'è bisogno di avere il senso del nostro io come un'entità persistente che si distende lungo un lasso di tempo. Invece la reminiscenza ha per oggetto anche verità intemporali, quali '2 + 2 = 4' o un teorema di geometria, che noi possiamo apprendere e richiamare subito alla mente. Inoltre, secondo lo Stagirita, la memoria,

[116] Cfr. Lanza, in Aristotele, *Opere biologiche* cit., pp. 1053 sgg.
[117] Ivi, pp. 1078 sgg.
[118] Cfr., per quel che segue, Annas, *op. cit.*, pp. 118 sgg., ed anche R. Sorabij, *Aristotle, On Memory*, Duckworth, London 1972, *passim*; Reale, *Storia della filosofia antica* cit., vol. V, pp. 169 sg.

in quanto trova la sua causa nel possesso di immagini o rappresentazioni sensibili (come sappiamo anche dal *De anima*) di cose ormai assenti, e quindi nell'esperienza personale di oggetti e situazioni, appartiene alla «parte percettiva primaria» dell'anima[119], e va attribuita tanto agli animali quanto all'uomo. Invece la reminiscenza (ad esempio, di nuovo, il ricordo che '2 + 2 = 4') è propriamente intellettuale, non richiede l'assunzione di una qualunque immagine e ancor meno di immagini dell'esperienza passata, ed è possesso esclusivo degli uomini. Aristotele la considera infatti un'operazione attiva e deliberata, un'indagine o un 'andare a caccia', una specie di 'inferenza' che, appunto, è simile al pensare piuttosto che al percepire e che, pur essendo (come la stessa memoria) condizionata dallo stato fisiologico del soggetto, è acquisibile e perfezionabile con l'esercizio a guisa di una 'virtù'. In definitiva la reminiscenza presuppone sì l'esperienza passata della quale c'è memoria, ma la memoria di tale esperienza (ad esempio il ricordo del modo in cui una cosa è stata appresa) non è parte costitutiva della reminiscenza come tale.

[119] Al «senso comune» e al suo supporto organico, il cuore. Cfr. *De mem.* 1, 450 a 14.

Capitolo quarto

Biologia

1. L'impresa zoologica di Aristotele e le sue fonti

Iniziando il suo trattato sulla meteorologia, Aristotele annunciava senza particolare enfasi l'intenzione di includere l'intero campo del vivente – non solo umano, ma anche animale e vegetale – nell'ambito della sua enciclopedia, filosoficamente organizzata, dei saperi sulla natura. «Abbiamo già trattato delle prime cause della natura e di ogni mutamento naturale [*Fisica*], e ancora degli astri ordinati nel loro moto celeste [*De Caelo*], degli elementi corporei – quanti e quali siano –, delle reciproche trasformazioni, dei comuni processi di formazione e distruzione [*Generazione e corruzione*]. Resta ancora da compiere una parte di questo cammino di ricerca, che tutti i predecessori chiamarono meteorologia [*Meteorologici*] [...] Dopo che avremo esaminato tale campo, vedremo se si potrà render conto, secondo il piano seguito, degli animali e delle piante, da un punto di vista sia generale sia particolare; una volta detto di tali argomenti, sarà forse giunta al termine l'impresa che ci siamo proposti fin dall'inizio» (*Meteor.* I 1).

Aristotele non avrebbe mai portata a termine l'impresa che si era prefissa: la botanica non entrò nella sua enciclopedia, e venne invece affidata al grande allievo Teofrasto. Per contro, la zoologia aristotelica era destinata a un grandissimo sviluppo: le opere che le sono dedicate (*Historia animalium, De partibus animalium, De generatione animalium, De incessu animalium, De motu animalium*) costituiscono circa un terzo dell'intero *corpus* aristotelico.

Occorre dire che la pacata sobrietà con la quale Aristotele tracciava il suo programma di lavoro non rendeva adeguatamente conto della straordinaria novità intellettuale dell'evento scientifico che egli progettava e che avrebbe in larga parte realizzato. Il sapere teorico avrebbe conquistato, per la prima volta in modo sistematico, il gran-

de terreno della natura vivente, e l'eredità aristotelica avrebbe dominato in questo ambito praticamente incontrastata fino alle soglie dell'Ottocento – con un successo, quindi, paragonabile forse soltanto alla sistemazione euclidea della geometria.

Non si trattava, in effetti, di un terreno del tutto inesplorato prima di Aristotele. Nell'ambito del pensiero presocratico, Empedocle e la tradizione empedoclea (Filistione) avevano proposto ipotesi di grande rilievo sulla composizione elementare dei corpi viventi e sulla natura stessa della vita: si trattava, da un lato, della dottrina dei quattro elementi primi (acqua, terra, aria e fuoco) e delle rispettive qualità (fluido/solido, freddo/caldo); dall'altro, del primato riconosciuto al calore e al sangue cardiaco rispetto a tutti i fenomeni vitali. Entrambe queste dottrine sarebbero state accolte da Aristotele e incorporate, sia pur con qualche rielaborazione, negli sviluppi delle sue teorie biologiche. Altre ipotesi di carattere embriologico e genetico erano state proposte dallo stesso Empedocle, da Parmenide e da Anassagora; è certo che elementi di teorie biologiche fossero presenti anche nel vasto *corpus* scientifico democriteo, per noi del tutto perduto.

Per quanto ciò possa apparire sorprendente, minori erano i materiali biologici e zoologici che Aristotele poteva reperire negli scritti di medicina del V e IV secolo (che in seguito confluirono nel *Corpus hippocraticum*). I loro autori si erano concentrati pressoché esclusivamente sugli aspetti clinici (diagnostici, prognostici, terapeutici) del loro sapere; vaghe e congetturali erano le nozioni di fisiologia, quasi del tutto assenti le conoscenze anatomiche, ai fini delle quali non veniva quasi mai utilizzata l'ispezione comparativa del corpo animale. Premuti dalle esigenze immediate di una professione dallo statuto ancora incerto, e priva di qualsiasi supporto istituzionale, questi medici mancavano (avrebbe detto Aristotele) della *schole* necessaria a sviluppare in senso teorico la loro pur straordinaria competenza clinica. Tuttavia, Aristotele traeva anche dai loro scritti elementi non privi di rilievo: la concezione dei processi digestivi come «cozione», o cottura operata sui cibi dal calore organico; elementi di embriologia e di ginecologia; un privilegio accordato al cervello nei processi fisiologici e percettivi (derivato forse da Alcmeone ed Anassagora), che egli avrebbe tuttavia ritenuto erroneo. Anche più problematici erano gli elementi di biologia e di zoologia che Aristotele poteva reperire in quello che era comunque il suo più diretto riferimento teorico, vale a dire il pensiero platonico ed accademico.

C'era in primo luogo un metodo generale di classificazione, quello diairetico-dicotomico, che poteva venire applicato anche in sede di tassonomia zoologica, come in effetti Platone aveva fatto in modo del tutto sperimentale in dialoghi quali il *Politico* e il *Sofista* (e che forse Speusippo aveva esteso in forma più sistematica nel suo scritto, perduto, sulle «somiglianze»). Ma c'era soprattutto, nel *Timeo*, una teoria dei rapporti fra anima e corpo, una sorta di psicofisiologia filosofica, che, per quanto ricca di elementi mitici e congetturali, rappresentava pur sempre una potente sintesi del sapere accumulato nella tradizione presocratica e una suggestiva apertura di discorso. Dal *Timeo* dunque Aristotele non avrebbe potuto prescindere, anche se per lo più come riferimento polemico, da superare in direzione di una più rigorosa esplorazione scientifica del mondo del vivente.

Ma per quanto riguarda specificamente le conoscenze sugli animali, il successo dell'impresa di Aristotele derivava in buona parte dalla sua decisione – segno di una straordinaria apertura intellettuale – di uscire dal campo dei saperi «alti» e scritti, per interpellare direttamente i più diretti depositari di quelle conoscenze, per quanto umile potesse essere la loro condizione sociale e culturale: gli allevatori, i pescatori, i cacciatori, i macellai. Dalla loro esperienza pratica veniva ad Aristotele buona parte delle conoscenze sulle circa cinquecento specie animali che egli menziona nel *corpus* degli scritti biologici: la morfologia, i comportamenti etologici, la riproduzione e la crescita, la struttura degli organi interni (gran parte di quelle specie sono infatti di animali commestibili). La *Historia animalium* è basata su «schede di intervista» che Aristotele raccolse da questi esperti del mondo animale (in particolare dell'area dell'arcipelago ionico e dell'entroterra macedone), assai più che sulle sue osservazioni dirette, del cui ruolo si dirà più avanti[1].

Se questi erano i materiali di sapere disponibili ad Aristotele sulle soglie della sua impresa innovativa, altrettanto e più rilevanti sono le critiche che egli rivolgeva ai suoi predecessori e alle sue fonti: critiche che segnalavano le lacune teoriche, la sporadicità dell'informazione sui «fenomeni» pertinenti, insomma l'incompletezza concettuale e osservativa di quei materiali frammentari. Una sommaria ricognizione di queste critiche può servire a comprendere la vastità e la potenza in-

[1] Sulle fonti della *Historia animalium* cfr. M. Vegetti, Introduzione alle *Ricerche sugli animali*, in D. Lanza, M. Vegetti, *Opere biologiche di Aristotele*, UTET, Torino 1996², pp. 90 sgg.

tellettuale del progetto aristotelico di una compiuta integrazione del mondo del vivente nel campo del sapere teorico, e anche ad individuare, in via preliminare, alcune delle strutture portanti di quel progetto. Ai predecessori, e soprattutto ai naturalisti presocratici, Aristotele rivolgeva una fondamentale obiezione di carattere logico-categoriale. «La ragione per la quale i nostri predecessori non sono pervenuti a questo modo di spiegazione è che non conoscevano l'essenza (*to ti en einai*), cioè il modo di definire la sostanza (*ousia*). Toccò per primo la questione Democrito, non perché lo ritenesse necessario alla scienza della natura, ma perché spinto dalle cose stesse. Al tempo di Socrate questa ricerca progredì, ma furono trascurate le indagini sulla natura, e i filosofi rivolsero i loro studi alla virtù pratica e alla politica» (*De part. an.* I 1, 642 a 24 sgg.).

Nel linguaggio tecnico di Aristotele, questo significa che i suoi predecessori non avevano compreso la struttura fondamentale delle realtà e dei processi naturali, cioè il rapporto fra materia e forma, tra necessità e finalità, e in concreto fra organo e funzione (nel quale il primo deve sempre essere pensato come subordinato e strumentale rispetto alla seconda). In tal modo essi non potevano comprendere l'ordine e il senso dei fenomeni della vita, che constano sempre di strutture funzionanti finalizzate a uno scopo (la conservazione e la riproduzione delle specifiche forme viventi), e privilegiavano la dimensione materiale di quei fenomeni, a scapito della loro specificità ontologica.

A Platone e ai platonici Aristotele rivolgeva una pluralità di critiche, che si possono schematizzare in tre principali argomenti. Il primo riguardava il loro privilegiamento del sapere matematico, astronomico e cosmo-teologico, cui si accompagnava, secondo Aristotele, «un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili». In realtà, «la natura che li ha foggiati offre grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause, cioè sia autenticamente filosofo», perché «non il caso, ma la finalità è presente nelle opere della natura, e il fine (*telos*) in vista del quale esse sono state costituite o si sono formate sta nella dimensione della bellezza» (*De part. an.* I 5).

È qui in questione la separazione platonica fra le regioni della realtà, in virtù della quale il mondo della corporeità veniva svalutato rispetto a quello ideale: negando questa separazione, Aristotele sosteneva che la natura intiera è accomunata da un ordine finalistico, ed è compito dell'autentica filosofia riconoscere la dignità ontologica che

spetta anche alle realtà corporee, ammettendone i relativi saperi al livello di una piena legittimazione epistemologica. Una seconda critica (sviluppata soprattutto nel *De anima* e riecheggiata tanto nel *De partibus animalium* quanto nel *De generatione animalium*) investiva una seconda «separazione» propria del platonismo, quella fra anima e corpo. Un'anima separata dal corpo impedisce di comprendere la natura stessa della vita: essa consiste, secondo Aristotele, nell'interazione fra una materia corporea e una struttura psichica che ne rappresenta le funzioni principali (quella generativa, nutritiva e accrescitiva, quella percettiva e motrice, infine, al livello più alto, quella razionale-cognitiva). La celebre definizione aristotelica dell'anima come «forma di un corpo dotato di organi» significava appunto questa stretta integrazione funzionale di anima e corpo senza la quale non si ha vita: un corpo senz'anima è solo «omonimo», ha cioè lo stesso aspetto ma non la stessa realtà essenziale del corpo vivente. Perché l'anima costituisce l'insieme delle funzioni vitali alle quali sono finalizzati, come strumenti, gli organi somatici, «lo studioso della natura dovrà parlare dell'anima più che della materia» (*De part. an.* I 1, 641 a 29 sg.) – ma, s'intende, non dell'anima «separata» alla maniera platonica, che risulterebbe inutile alla teoria dei processi vitali.

Infine, e più specificamente, Aristotele criticava la capacità della procedura dicotomica di offrire validi schemi di ordinamento del mondo animale. Questa procedura presentava una doppia debolezza. Dividere gli animali procedendo secondo una sola differenza comporta, da un lato, lo spezzare i gruppi naturali: per esempio la divisione fra animali acquatici e terrestri spacca il genere degli uccelli, che può trovarsi su entrambi i versanti della divisione pur mantenendo la sua unità. D'altro lato, la procedura dicotomica produce gruppi artificiali, che non hanno corrispondente in natura, ad esempio «animali con piedi divisi» o «animali alati domestici». In realtà, sosteneva Aristotele, l'unica vera differenza è la «forma nella materia», cioè l'insieme di quei caratteri essenziali – dal punto di vista sia della struttura sia delle funzioni – che identificano la singola specie (*eidos*); per lo più, questa sostanza specifica è già designata dal linguaggio naturale, senza bisogno dei nomi artificiali richiesti dalla parallela artificialità del procedimento dicotomico (*De part. an.* I 2-4). Vedremo nel prossimo paragrafo che questa critica della dicotomia platonica presupponeva i concetti essenziali messi in opera nella comprensione aristotelica del mondo animale.

Per quanto riguarda, infine, i suoi informatori legati all'esperienza delle tecniche, la critica di Aristotele era drastica. Per quanto preziose potessero essere le loro conoscenze, esse erano limitate dalla loro destinazione pratica e non teorica: «nessuno di costoro osserva alcun fatto a scopo conoscitivo» (*De gen. an.* III 5, 756 a 33). Il sapere tecnico richiedeva dunque in ogni caso una reinterpretazione a livello teorico. Il caso specifico dei medici era più delicato ed anche più importante. Discutendo l'ignoranza dei suoi predecessori circa l'origine delle vene e il loro rapporto con il cuore, Aristotele osservava: «La causa di questa ignoranza risiede nella difficoltà di compiere osservazioni su queste parti [...]. Sicché coloro che hanno condotto le osservazioni su animali morti e tagliati [dai macellai] non hanno visto le origini delle vene maggiori, mentre coloro [i medici] che le hanno compiute su uomini estremamente dimagriti hanno individuato le origini delle vene sulla base di quanto appariva esternamente in tali circostanze [...]. L'osservazione (*theoria*) è difficile, ed è possibile raccogliere adeguate informazioni, se si ha un effettivo interesse per tali problemi, solo sugli animali uccisi per soffocamento dopo averli fatti dimagrire» (*Hist. an.* III 2, 511 b 13 sgg.; III 3 513 a 12 sgg.). Si tratta di un passo in cui, sia pur senza enfasi, Aristotele introduceva una novità scientifica praticamente senza precedenti e di straordinaria importanza. L'osservazione, se ha una destinazione teorica e non pratica, dev'essere condotta secondo precise regole metodiche (in questo caso, lo strangolamento serve ad impedire il deflusso rapido del sangue dai vasi, che segue alla loro incisione e che rende difficile la comprensione del percorso delle vene). Nel caso degli animali, l'osservazione metodicamente regolata comporta di norma il ricorso a quella dissezione anatomica che era stata ignorata dai predecessori e che avrebbe invece costituito l'asse portante del sapere zoologico di Aristotele. Il teorico deve farsi osservatore diretto – almeno nei casi cruciali della problematica scientifica – e dunque, in questo ambito, soprattutto anatomista. L'introduzione dell'anatomia avrebbe avuto effetti rivoluzionari e duraturi tanto nel sapere zoologico quanto, più tardi, in quello medico – anche se, nelle intenzioni di Aristotele, essa, pur passando attraverso il cadavere, doveva intendersi pur sempre finalizzata alla comprensione dell'animale vivo e, appunto, «animato»[2].

[2] Sull'anatomia aristotelica e i suoi influssi cfr. M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Il Saggiatore, Milano 1996², pp. 21 sgg.

La situazione che egli si trovava di fronte poteva insomma riassumersi, secondo Aristotele, nei termini seguenti: i filosofi avevano prodotto teorie sulla natura, ma con un apparato concettuale insufficiente e con una inadeguata osservazione dei fenomeni; gli esperti, i tecnici, avevano bensì condotto osservazioni, ma la loro mancanza di interessi conoscitivi non aveva potuto condurre ad una vera comprensione dei fenomeni osservati.

2. *La struttura concettuale della biologia aristotelica*

Le critiche rivolte ai predecessori di ogni provenienza delineano già, per così dire in controluce, le maggiori nervature teoriche che compongono la struttura concettuale della biologia aristotelica. È qui solo possibile accennare ad un problema di cruciale importanza storiografica. L'apparato teorico impiegato nelle opere biologiche deriva in larga parte da quello che Aristotele aveva messo a punto nella *Fisica*, per quanto riguarda la dottrina delle cause, negli *Analitici* (benché in biologia l'inferenza sillogistica non venga quasi mai impiegata), nelle *Categorie* e nella *Metafisica* (soprattutto per la teoria della sostanza, *ousia*, e della forma, *eidos*). Non è tuttavia da escludere che ci sia stato un effetto di ritorno: è possibile, in particolare, che la riflessione sulla struttura dei processi del mondo vivente abbia a sua volta influenzato la matura riflessione ontologica di Aristotele, come essa è sviluppata soprattutto dai libri Z e H della *Metafisica*[3].

Secondo un assioma metodologico generalissimo, la ricerca biologica deve venire condotta a due livelli: «sembra che il punto di partenza debba consistere [...] nel raccogliere i fenomeni relativi a ciascun genere, e che si debbano poi esporre le loro cause» (*De part. an.* I 1, 640 a 13 sgg.). Si tratta del canonico rapporto fra il livello dello *hoti* (i fatti) e del *dioti* (la spiegazione causale), che costituisce

[3] Sull'insieme di questi problemi sono da vedere diversi saggi raccolti in A. Gotthelf (a cura di), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis, Pittsburg-Bristol 1985; A. Gotthelf, J.C. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; D. Devereux, P. Pellegrin (a cura di), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Editions du C.N.R.S., Paris 1987. Cfr. inoltre W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1974; A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Olms, Hildesheim 1975. Sul rapporto fra *De partibus* e *Metafisica* cfr. anche M. Vegetti, Introduzione al *De partibus animalium*, in Lanza, Vegetti, *op. cit.*, pp. 489 sgg.

secondo Aristotele l'infrastruttura necessaria di ogni scienza. Nel campo biologico, più che altrove, il rapporto fra i due livelli è però strettissimo, nel senso che un'adeguata comprensione dei fenomeni è già di per se stessa rivelativa di quel sistema causale che ne contiene la spiegazione (cioè la risposta alla domanda sul «perché» le cose siano fatte in un certo modo e si sviluppino secondo certi processi). In altri termini, il campo fenomenico presenta con chiarezza, se adeguatamente investigato, quei «princìpi propri» in base ai quali può essere interpretato. Non c'è insomma sapere biologico senza una adeguata osservazione (in ciò consiste quello che è stato definito l'empirismo aristotelico), ma l'osservazione non può essere adeguata se non è orientata da un opportuno punto di vista teorico. L'insistenza aristotelica sui «princìpi propri», cioè specifici di ogni campo di esperienza, ha inoltre una conseguenza importante, che consiste nella rivendicazione dell'autonomia di ogni settore del sapere: non è possibile, ad esempio, spiegare il mondo del vivente interpretandolo secondo i princìpi della matematica, della fisica e neppure della teologia; non è legittimo – in altri termini – quel riduzionismo scientifico che Aristotele imputava, su versanti opposti, tanto al platonismo quanto al materialismo democriteo.

La realtà centrale dei fenomeni biologici è la sostanza (*ousia*) che in questo ambito Aristotele individuava senza incertezza nella forma specifica (*eidos*). Non esiste in natura (bensì solo nell'astrazione concettuale) nulla che sia superiore e inclusivo rispetto alla specie: esistono «uomo» e «cavallo», ma non «animale» o «quadrupede». La forma è la soglia di discontinuità che struttura ed organizza la continuità dei fenomeni materiali: essa traccia la demarcazione essenziale, ad esempio, tra «asino» e «cavallo». Al di sotto del livello dell'*eidos* specifico esistono bensì i singoli individui dei quali esso rappresenta il carattere comune ed essenziale; il discorso della scienza non può tuttavia vertere su di essi, nella mutevolezza delle loro caratteristiche, bensì solo sulla permanenza invariante dell'*eidos* (non c'è scienza di «Socrate» e «Corisco», ma solo di «uomo»)[4]. L'inda-

[4] L'essenzialismo della biologia aristotelica, e nel suo ambito il primato della forma-specie, è stato messo in discussione da D.M. Balme, *Aristotle's Biology was not essentialist*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXII (1980), pp. 1-12, e soprattutto da P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1982. Per una equilibrata messa a punto cfr. G.E.R. Lloyd, *Zoology and His Metaphysics: a Status Quaestionis*, in Devereux, Pellegrin, *op. cit.*, pp. 7-35; trad.

gine causale mira a spiegare tanto la struttura della *ousia* specifica (perché essa è fatta così com'è in ordine all'espletamento delle sue funzioni vitali), quanto i processi che conducono alla sua costituzione compiuta, e che sono finalizzati a quest'ultima (non è il processo di formazione, *genesis*, che spiega la struttura della *ousia*, bensì è questa a spiegare il processo, insisteva a più riprese Aristotele: cfr. ad es. *De part. an.* I 1, 640 a 18 sg.).

Le «cause» che Aristotele metteva in opera nella spiegazione della struttura e dei processi delle *ousiai* viventi, sono, a prima vista, le stesse teorizzate nella *Fisica*. C'è in primo luogo la «materia» (*hyle*) di cui l'animale è composto: tessuti, ossa, fluidi organici. Questa materia organica è necessaria, ma con una forma di necessità condizionale, cioè subordinata al fine: così gli organi del tatto dovranno essere molli, il corno o il dente duri (proprio come un martello dovrà essere di ferro per svolgere la sua funzione). La struttura dell'organo non è secondo Aristotele la causa della sua funzione, bensì è la funzione a spiegare la struttura, secondo il principio biologico generalissimo che la natura adatta sempre l'organo alla funzione, e non fa nulla invano (cioè senza un fine preciso).

C'è in secondo luogo l'agente che avvia il processo da cui l'animale viene formato: il seme del genitore che, come vedremo, forma l'embrione, e quindi, in ultima analisi, il genitore stesso che emette il seme. C'è in terzo luogo, e soprattutto, la forma essenziale (*eidos*, *to ti en einai*) che definisce l'animale compiuto, cioè lo identifica come un individuo della sua specie. Da ultimo c'è il fine (*telos*) che rappresenta appunto l'acquisizione della forma compiuta da parte del singolo individuo; da ultimo, sottolinea Aristotele, solo dal punto di vista del tempo in cui il processo di formazione ha luogo, perché in realtà il fine viene prima del processo, che senza di esso non sarebbe orientato e quindi neppure possibile (cfr. ad es. *De part. an.* II 1).

Già da questa descrizione emerge una novità, un riadattamento che la teoria delle cause subisce nella sua applicazione al mondo del vivente. Prendiamo il caso di una statua: qui la materia (il bronzo), la causa efficiente (lo scalpello dello scultore), la forma (ad esempio Zeus), il fine (il culto religioso nel tempio) sono sostanzialmente diversi fra loro. Differente è il caso dell'animale. Da una parte sta la

it. *La zoologia di Aristotele e la sua metafisica: lo «status quaestionis». Rassegna critica di alcune tesi recenti*, in G.E.R. Lloyd, *Metodi e problemi della scienza greca*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 639-684.

materia organica di cui è composto; ma le altre tre dimensioni della causalità tendono a coincidere nella forma specifica, perché l'*eidos* del genitore è specificamente identico a quello del figlio («un uomo genera un uomo», ripeteva Aristotele), e il fine del processo consiste appunto nella riproduzione (eternazione) di questa forma. «Uomo» è dunque la causa efficiente, «uomo» quella formale, ancora «uomo» il fine, secondo un processo che si ripete tante volte quanti sono gli individui della specie. Questi tre aspetti della causalità sono dunque punti di vista diversi sui processi biologici, ma risultano identici sotto il profilo sostanziale.

Da tutto questo risulta un'altra conseguenza di grande rilievo teorico. La forma esplicativa dominante nella biologia aristotelica è quella teleologica, viene cioè centrata sulla finalizzazione di strutture e processi[5]. Aristotele attribuiva all'ordine della natura vivente il primato della forma/fine rispetto alla materia e agli agenti necessari al suo compimento: questo significa, come si è osservato, che in ogni caso è legittimo spiegare la struttura degli organi in vista della loro funzione, che in linea di principio ogni processo è finalizzato ad uno scopo razionalmente comprensibile, e che, nel suo insieme, ogni organismo vivente, cioè ogni specie animale, è perfettamente adattato alla sua destinazione (che consiste nella sopravvivenza nell'ambiente di vita e nella riproduzione-eternazione della specie stessa). Occorre sottolineare che questo punto di vista teleologico è correttamente limitato, nella biologia aristotelica, alla spiegazione scientifica della struttura di ogni singola *ousia* o forma specifica. Non esiste, né può esistere, alcuna finalizzazione di una specie ad altra specie. Se è vero che secondo Aristotele l'uomo è il «tipo normale» della natura, rispetto al quale tutti gli altri animali sono varianti imperfette (questo pregiudizio antropocentrico è fondato sulla stazione eretta dell'uomo, che corrisponde all'asse alto/basso dell'universo, e al suo possesso di una facoltà razionale che lo apparenta al divino: cfr. ad es. *De part. an.* IV 10), è anche vero che ciò non comporta alcuna subordinazione diretta delle altre forme viventi all'uomo. Soltanto nella *Politica*

[5] Sul finalismo nella biologia aristotelica, oltre alle opere citate alla nota 3, si veda W. Kullmann, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1979; più in generale, la trattazione fondamentale è quella di W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962; trad. it. *La Fisica di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 322 sgg.

– cioè in un contesto antropologico – Aristotele avrebbe scritto che i vegetali esistono in vista del nutrimento degli animali, e questi in vista delle necessità umane (I 8); ma si tratta di una tesi che contravviene ai limiti e al senso della teleologia biologica. Essa conosceva del resto anche limitazioni di altro genere. Poiché la materia è comunque necessaria all'esistenza dei corpi viventi, ci sono processi per così dire 'inerziali' della materia che non possono venire interpretati teleologicamente. Così ad esempio la crescita dei peli, situati secondo Aristotele alle estremità dei capillari venosi, oppure l'esistenza di organi come la milza, non sono fenomeni suscettibili di spiegazione finalistica (ciò si deve, nel secondo caso, al fatto che Aristotele non aveva compreso la funzione emopoietica della milza). Per questi limiti prudenti della sua teleologia (che non ha dunque alcuna intonazione provvidenzialistica), Aristotele sarebbe stato criticato dagli stoici e da Galeno, propensi a vedere in ogni aspetto della realtà vivente l'opera provvidenziale della divinità nella natura.

3. *Il problema della tassonomia zoologica*

Questo potente apparato concettuale rendeva il campo dei processi e dei fenomeni vitali aperto alla teoria, cioè scientificamente comprensibile e descrivibile.

Ma si poneva al tempo stesso ad Aristotele un altro problema, tanto fondamentale quanto fino ad allora praticamente inesplorato: quello delle strutture di ordinamento da imporre al mondo degli animali, per organizzarne l'analisi e l'esposizione all'interno dei grandi trattati biologici.

Va detto in primo luogo, a questo proposito, che non esiste in Aristotele alcuno schema tassonomico stabile e chiuso, paragonabile per esempio a quello di Linneo[6]. La classificazione degli animali non rientrava negli scopi della zoologia aristotelica, la quale era piuttosto interessata alla comprensione del funzionamento dell'organismo vivente e quindi del rapporto fra la struttura dei suoi organi («parti») e

[6] Sui caratteri della classificazione aristotelica si vedano, oltre al già citato Pellegrin, i due scritti di D.M. Balme, *Aristotle's Use of Differentiae in Zoology*, in S. Mansion (a cura di), *Aristote et les problèmes de méthode*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1961, pp. 195-212, e *Genos and Eidos in Aristotle's Biology*, in «Classical Quarterly», XII (1962), pp. 81-98.

le funzioni che essi svolgono: nutrizione, respirazione, riproduzione, locomozione, percezione. All'analisi di queste funzioni e dei relativi organi sono infatti dedicate le trattazioni anatomo-fisiologiche di cui si compone la biologia aristotelica.

Essa comporta tuttavia una dimensione comparativa, e questa a sua volta richiede una sia pure sommaria partizione del mondo animale in grandi generi. È infatti principio fondamentale dell'anatomo-fisiologia comparata aristotelica che le parti di animali appartenenti a generi diversi hanno tra di loro un rapporto solo analogico, nel senso che svolgono la medesima funzione. Questo è ad esempio il caso dei polmoni negli uccelli e delle branchie nei pesci: questi organi hanno struttura diversa ma svolgono la stessa funzione respiratoria. Così è possibile scrivere l'analogia «polmone: uccello = branchia: pesce»; essa ha anche una funzione euristica, nella forma «polmone: uccello = x: pesce», che orienta la ricerca verso l'individuazione dell'organo respiratorio dei pesci. Diverso è il rapporto fra le parti di animali di specie diversa all'interno dello stesso genere: esse variano solo per aspetti dimensionali e quantitativi (ad esempio l'ala dell'aquila è più grande di quella del passero). Le parti di individui appartenenti alla stessa specie, infine, non presentano fra loro differenze scientificamente apprezzabili (va ricordato che dal punto di vista dell'epistemologia aristotelica la specie è l'ultimo livello di individuazione possibile, il *kath'hekaston*).

Anche se una tassonomia zoologica rigida esulava dal programma della biologia aristotelica, e anche se questa non disponeva di un preciso linguaggio classificatorio (lo stesso gruppo è indicato a volte come *genos*, genere, oppure come *eidos*, specie), le esigenze dell'anatomo-fisiologia comparata finivano dunque per imporre, in modo per così dire inerziale, la costruzione di grandi schemi di ordinamento del mondo animale. La competenza anatomica di Aristotele circa la struttura degli organi interni (soprattutto quelli della respirazione e della riproduzione) assicurava poi a questi schemi una solidità scientifica che li avrebbe resi insuperati fino ai grandi sistemi tassonomici dell'età moderna.

Gli animali venivano dunque divisi in primo luogo in due grandi gruppi: sanguigni (*enaima*) e privi di sangue (*anaima*), che corrispondono all'incirca ai nostri vertebrati e invertebrati.

Dal punto di vista del sistema riproduttivo, gli animali sanguigni potevano venire distinti in vivipari, che corrispondono ai nostri mam-

miferi, e in ovipari/ovovivipari. È da rilevare che Aristotele includeva fra i primi – sulla base della presenza dell'utero – i cetacei, le foche e i delfini, che invece erano considerati «pesci» (e spesso lo sarebbero stati anche dopo Aristotele) a causa del loro ambiente acquatico. Questa considerazione permette un rilievo generale: di norma nell'ordinamento aristotelico degli animali il punto di vista anatomo-fisiologico prevale su quello ecologico-etologico: un aspetto che lo rende senza dubbio scientificamente «avanzato», ma che contribuì anche a far passare in secondo piano l'interesse della scienza per l'ambiente e il modo di vita degli animali.

Il gruppo degli ovipari/ovovivipari veniva a sua volta diviso in due grandi sottogruppi sulla base del sistema di respirazione: da un lato, gli animali con respirazione polmonare (rettili, «squamati», e uccelli, «pennuti»), dall'altro quelli con respirazione branchiale, i pesci (le vipere, fra i rettili, e i selacei, fra i pesci, erano considerati ovovivipari).

Quanto agli animali non sanguigni, essi erano divisi in gruppi soprattutto sulla base del tegumento e dello scheletro: abbiamo così i «molluschi» (*malakia*), gli animali a «conchiglia molle» (crostacei), gli «ostracodermi» o «conchiglie» (gasteropodi, bivalvi), e infine gli insetti, riconosciuti come larvipari. All'interno di questo schema generale di ordinamento, le singole specie possono venir raggruppate in modi diversi a seconda del punto di vista della trattazione specifica sulle diverse «parti» e le rispettive funzioni. Dal punto di vista della locomozione, per esempio, l'uomo è considerato da Aristotele l'unico animale effettivamente bipede, a differenza dagli uccelli che hanno in realtà quattro organi di locomozione (ali e piedi). Il bipedismo dell'uomo conferma anche la sua superiorità sugli altri animali, perché libera gli arti superiori dalla funzione locomotoria e permette la specializzazione delle mani come «strumenti destinati a maneggiare altri strumenti», cioè all'impiego nelle tecniche di controllo e trasformazione della natura. Due considerazioni sono interessanti a questo proposito. Anassagora aveva detto che l'uomo è l'animale più intelligente perché ha le mani; Aristotele – dal suo punto di vista teleologico – lo correggeva replicando che l'uomo ha le mani perché è il più intelligente (*De part. an.* IV 10): anche in questo caso, l'organo dipende dunque dalla funzione, e non viceversa. Qualche imbarazzo creava a questo proposito il problema della scimmia: questo «animale ridicolo» non andava forse a sua volta considerato bipede, e dunque

in tutto affine all'uomo? Aristotele risolveva la questione facendo della scimmia uno degli animali «ambivalenti», una forma di transizione fra bipedi e quadrupedi, e distanziandolo quindi dalla perfezione della specie umana[7].

A parte questo e simili pregiudizi antropocentrici, resta il fatto che Aristotele produsse nel suo *corpus* biologico un potente schema di ordinamento del mondo animale, elastico (ma in questa elasticità va forse ravvisato più un pregio che un difetto di scientificità rispetto alle tassonomie moderne) e al tempo stesso euristicamente efficace, fondato com'era sui due grandi pilastri della fisiologia comparata e della conoscenza anatomica degli organi interni. Una innovazione, dunque, che segnava di per se stessa una svolta nella storia della conoscenza scientifica delle forme viventi, e tanto più straordinaria in quanto, è il caso di ripetere, la classificazione in quanto tale non apparteneva al progetto conoscitivo della zoologia aristotelica.

4. Il ruolo della «Historia animalium»

È ora il caso di venire all'esposizione delle singole opere in cui questa zoologia si articolava, e dei loro maggiori nuclei problematici.

La prima di esse in ordine di tempo fu quella che la tradizione ci ha trasmesso sotto il titolo di *Historia animalium* (*Ricerche sugli animali*), ma che in origine era probabilmente intitolata soltanto *Sugli animali*. Il trattato fu composto prima del 343, forse durante o subito dopo il soggiorno di Aristotele nell'isola di Lesbo, dopo il suo abbandono dell'Accademia (347).

La versione che ci è pervenuta consta di dieci libri, ma solo i primi otto sono certamente autentici; il IX fu forse elaborato nell'ambito della scuola di Teofrasto, e il X è senza dubbio spurio. La destinazione della *Historia animalium*, il ruolo che Aristotele le assegnò nell'ambito del suo *corpus* zoologico, costituisce ai nostri occhi un problema[8]. Ai nostri occhi, diciamo, perché Aristotele è stato chiaro in proposito. Nel *De partibus* egli scriveva: «Di quali e quante

[7] Sulla posizione dell'uomo e le specie ambivalenti nella zoologia aristotelica cfr. G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge 1983; trad. it. *Scienza folklore ideologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, pp. 32 sgg. Sulla scimmia si veda anche M. Vegetti, *L'animale ridicolo*, in Id., *Tra Edipo e Euclide*, Il Saggiatore, Milano 1983, pp. 59 sgg.

[8] Sul ruolo della *Historia animalium*, oltre all'Introduzione di Vegetti in Lanza,

parti sia costituito ciascun animale, è stato mostrato più chiaramente nelle *Ricerche sugli animali*; occorre ora indagare per quali cause ciascuna di esse presenti questo assetto, trattando separatamente le varie parti descritte nelle *Ricerche*» (II 1).

Il ruolo della *Historia* risultava da questi passi nettamente delineato secondo i canoni dell'epistemologia aristotelica: essa sarebbe destinata alla ricognizione del livello dello *hoti*, della raccolta ed esposizione dei dati di fatto pertinenti a questo ambito di realtà, ai quali dovrebbe in seguito venir applicata la ricerca causale (*dioti*), cioè la spiegazione scientifica propriamente detta, sviluppata negli scritti fisiologici sulle *parti*, la *riproduzione*, la *locomozione*, la *percezione*, la *respirazione*.

Questa autorappresentazione aristotelica può tuttavia lasciare perplessi. Come pensare che egli abbia dedicato il suo primo grande sforzo zoologico ad una semplice raccolta di fatti, dilazionando poi la trattazione in senso stretto scientifica di almeno una diecina d'anni (questo è l'intervallo che separa la *Historia* dal *De partibus*)?

D'altra parte, la *Historia* presenta, accanto ad un ricchissimo materiale informativo – derivato come si diceva in buona parte dalle conoscenze degli esperti degli animali –, una sua precisa sostanza teorica, l'anatomo-fisiologia comparata, e schemi di ordinamento del mondo animale chiaramente ispirati, come è stato dimostrato, alle procedure diairetiche proprie di Platone e dell'Accademia[9]. Tutto ciò può far pensare che la *Historia* sia stata concepita e scritta da Aristotele come il suo trattato zoologico, del tutto autosufficiente; e che solo più tardi, in rapporto agli sviluppi della sua ontologia e della sua epistemologia, egli abbia avvertito la necessità di rifonderlo secondo requisiti teorici più rigidi, con un'applicazione rigorosa della teoria delle cause e della *ousia* specifica.

Questa è in ogni caso la struttura del trattato. Esso è aperto da un'introduzione metodologica, in cui vengono tracciate le differenze fra le «parti» principali degli animali (noi diremmo i sistemi, come quello venoso, e gli apparati, come quelli digestivo e riproduttivo), e, di conseguenza, fra i rispettivi generi (I 1-6). La prima parte, di ca-

Vegetti, *op. cit.*, pp. 79 sgg., cfr. P. Pellegrin, *Les fonctions explicatives de l'Histoire des Animaux d'Aristote*, in «Phronesis», XXXI (1986), pp. 148-166.

[9] Cfr. in questo senso H.J. Krämer, *Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophrast*, in «Rheinisches Museum für Philologie», CXI (1968), pp. 293-333.

rattere anatomico, discute analiticamente queste differenze fra sistemi ed apparati (I 7-IV 10: essa sarà integralmente ripresa nei libri II-IV del *De partibus*; gli ultimi due capitoli, dedicati alla percezione, al sonno e alla veglia, saranno inoltre ripresi nelle omonime operette dei *Parva naturalia*).

La seconda parte, che tratta della riproduzione degli animali, è suddivisa in due sezioni: la prima (IV 11-V 14) discute i modi di copulazione; la seconda (da V 15 alla fine di VII) include un'ampia trattazione embriologica; essa verrà interamente rifusa nel *De generatione*. Questa parte include alcuni dei più rilevanti contributi scientifici di Aristotele, destinati a restare insuperati fino alla scienza moderna, come la distinzione fra sviluppo a partire dall'uovo (con una importante descrizione della crescita embrionale dell'uccello, VI 2-3), e metamorfosi a partire dalla larva, con una notevole descrizione degli stadi metamorfici degli insetti (V 19).

La terza parte del trattato, che comprende il libro VIII, non sarebbe invece stata ripresa da Aristotele nei suoi posteriori trattati, e questo non è certamente privo di significato né per lo sviluppo del pensiero aristotelico né per il successivo destino della zoologia scientifica. Essa è introdotta da uno splendido saggio di psicologia comparata e di ecologia (VIII 1-2), dove Aristotele delineava la continuità e prossimità fra i caratteri psichici degli animali e quelli dell'uomo, paragonabili al rapporto fra il bambino e l'adulto (VIII 1), e tracciava inoltre un quadro generale degli ambienti e dei modi di vita dei diversi gruppi di animali. Seguono tre sezioni, la prima delle quali tratta delle forme di alimentazione degli animali (VIII 2-11), la seconda dei loro comportamenti, specie migratori (VIII 12-13), la terza dei fenomeni dell'ibernazione, della muta e infine della patologia animale (da VIII 13 alla fine del libro).

Tutto il libro VIII, e il IX che ne rappresenta probabilmente un'integrazione peripatetica, avrebbero conosciuto la loro posterità non già nelle opere di zoologia scientifica, ma piuttosto nella letteratura dei *mirabilia* sui costumi e l'intelligenza degli animali, da Antigono di Caristo fino a Plinio, Plutarco ed Eliano.

5. *La matura biologia aristotelica: i trattati anatomo-fisiologici*

Il *De partibus animalium* fu composto probabilmente fra il 335 e il 330, cioè negli anni della fondazione del Liceo e dell'elaborazione

dei libri centrali della *Metafisica* (Z-Θ). Il primo libro dell'opera, che contiene l'analisi teorica dei concetti di causa, di finalismo, di sostanza/specie, nonché la critica alla dicotomia platonica, è in stretto contatto con la tematica ontologico-epistemologica della *Metafisica*, e d'altro canto funge da introduzione metodologica a tutta la fase matura della biologia aristotelica, fornendole quella infrastruttura concettuale di cui si è detto nel paragrafo 2.

Il vero e proprio trattato di anatomo-fisiologia comparata inizia con il libro II, e risulta così strutturato. Vengono in primo luogo discusse le «parti omogenee», cioè i tessuti: sangue, cervello, carne, ossa (II 1-9).

Segue l'esposizione delle parti non-omogenee, cioè dei veri e propri organi: organi di senso, parti della bocca, corna, collo (II 10-III 3). Aristotele passa poi a discutere le «parti interne», o visceri, degli animali sanguigni: cuore, vene, polmoni, fegato, milza, vescica, reni, stomaco, intestini (da III 4 fino alla fine del libro). Il libro IV si apre con la descrizione delle parti interne degli animali sanguigni ovipari, cui segue quella relativa agli animali non sanguigni, che contiene tra l'altro la celebre esposizione della struttura pentamera del riccio di mare (IV 1-9). Aristotele torna infine agli animali sanguigni, con particolare attenzione per l'uomo (IV 10). Il trattato si chiude con un rinvio al *De generatione* per tutti gli aspetti dell'anatomo-fisiologia della riproduzione.

All'interno di questa imponente mole di sapere biologico, si possono indicare alcuni temi salienti, che avrebbero esercitato una duratura influenza.

Il primo di essi riguarda la struttura dei corpi viventi. Essa può venire pensata come l'esito di tre livelli successivi di «composizione». Il primo è quello che aggrega le «qualità» elementari della materia (caldo/freddo, fluido/solido) – dietro le quali stanno gli «elementi» empedoclei (fuoco/aria, acqua/terra) – a formare le «parti omogenee», cioè indifferenziate: i tessuti come carni, ossa, sangue. Le proprietà di ognuna di esse dipendono dagli elementi/qualità prevalenti nella «formula» della sua composizione: così il sangue risulta fluido/caldo, le ossa solide/fredde, e così via. Un secondo livello di composizione aggrega i tessuti a formare le parti non omogenee, cioè gli organi destinati ad una funzione: così ad esempio gli organi della locomozione sono formati da carni, muscoli, ossa, tendini (che Ari-

stotele non distingue ancora dai nervi), vene (a loro volta non distinte dalle arterie).

Infine, un terzo livello comporta l'aggregazione degli organi a formare l'unità del corpo vivente, la cui funzione complessiva consiste nel garantire la sopravvivenza e la perpetuazione riproduttiva della specie (ad eccezione dell'uomo, l'unico animale dotato di facoltà razionali e quindi di una funzione conoscitiva, che va oltre i limiti del biologico).

È da notare che questo schema consentiva ad Aristotele di rendere pensabile il rapporto fra le proprietà elementari della materia e la specificità del vivente in modo senz'altro più lineare ed efficace di quello che Platone aveva proposto nel *Timeo* (con le sue complicazioni geometrico-matematiche), per non parlare dell'atomismo democriteo. A questo si dovette probabilmente il successo della dottrina aristotelica, che, mediante Galeno, sarebbe diventata canonica anche in medicina.

Un secondo aspetto centrale della teoria del *De partibus*, e dell'intera biologia aristotelica, era invece destinato a risultare più controverso e in parte caduco. Si tratta del primato assegnato nei processi fisiologici al calore organico «innato» e di conseguenza alla sua sede anatomica, il cuore[10]. Aristotele giungeva a questa concezione sulla base di due ordini di motivi. Da un lato, egli concepiva, sulla scorta della tradizione empedoclea e anche del pensiero medico, i principali processi fisiologici come una serie di «cotture»: la digestione trasformava, appunto per cozione, il cibo ingerito in sangue, che costituiva l'alimento distribuito dalle vene a tutte le parti dell'organismo; una ulteriore cozione trasformava (ma solo nei maschi, il cui corpo è più caldo) una parte del sangue nell'agente della generazione, il fluido spermatico. Perché queste cotture fossero possibili, occorreva che nel corpo fosse presente un calore vitale, la cui sede Aristotele individuava nel cuore, concepito come il «focolare» (*hestia*) dell'organismo intero. Il secondo ordine di motivi dipendeva da un principio generalissimo, di ordine se si vuole «ideologico». Aristotele riteneva che in ogni realtà naturale (come, del resto, nel co-

[10] Sul cardiocentrismo aristotelico si veda P. Manuli, M. Vegetti, *Cuore sangue cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Episteme, Milano 1977, pp. 113 sgg.; sul calore cfr. anche O. Longo, *La teoria fisica del calore nel De partibus aristotelico*, in «Atti Istituto veneto Scienze lettere arti», IC (1991), pp. 305-316.

smo intero) «un solo principio è preferibile a molti» (*De part. an.* III 4, 665 b 14 sg.).

Questa «legge» portava Aristotele a contrapporsi direttamente a Platone, che nel *Timeo* aveva individuato una pluralità di «princìpi» organici (il cervello per i processi conoscitivi e razionali, il cuore, il fegato, gli organi sessuali per quelli emotivi e vitali). Se il principio dev'essere uno solo – argomentava Aristotele –, e se il cuore è certamente un principio in virtù del suo rapporto con il calore vitale, il cuore sarà allora l'unico principio: non solo, quindi, dell'alimentazione e della riproduzione, ma anche della percezione e di conseguenza del movimento volontario che ne dipende. Questa dottrina comportava conseguenze onerose sul piano scientifico. In primo luogo, Aristotele doveva negare al cervello (contro Platone ma anche contro i medici ippocratici), qualsiasi ruolo significativo, e lo riduceva in effetti ad un organo di refrigerazione del calore cardiaco, facendone così – come avrebbe osservato Galeno – un doppione superfluo dei polmoni. In secondo luogo, Aristotele doveva ipotizzare l'adduzione al cuore degli stimoli provenienti dagli organi di senso mediante le vene, negando la conoscenza già acquisita della loro connessione al cervello attraverso quei «condotti» in cui più tardi gli anatomisti alessandrini, e specialmente Erofilo, avrebbero individuato i nervi sensori. In ogni caso, il privilegio del cuore e del calore organico sarebbe restato al centro della biologia aristotelica (ad esso si sarebbe aggiunto quello del pneuma, come vedremo trattando del *De generatione*); presto superato in sede scientifica, questo complesso dottrinale avrebbe invece conosciuto un certo successo in filosofia, specialmente nell'ambito della scuola stoica.

Il paradigma termico serviva anche a giustificare altri pregiudizi diffusi che Aristotele incorporava nella sua teoria biologica: la superiorità del maschio sulla femmina (il maschio è considerato «più caldo» della femmina) e dell'uomo sugli altri animali (il maggiore calore posseduto dal cuore umano è la causa della stazione eretta, in accordo con l'asse alto/basso dell'universo, mentre gli altri animali, in cui prevale la componente fredda e terrosa, sono come reclinati su se stessi a causa del suo peso).

La gradazione termica permetteva in generale ad Aristotele di stabilire una «scala gerarchica» delle forme viventi in base alla quantità decrescente di calore organico che esse presentano: al vertice sta, come si è visto, l'uomo; vengono poi i mammiferi, gli uccelli, i pesci,

e via via fino agli insetti (gli invertebrati non possiedono né cuore né polmoni, segno del livello minimo del loro calore innato). Non c'è naturalmente in Aristotele alcuna considerazione filogenetica: ogni specie è fissa nelle sue caratteristiche essenziali, anche se le diverse specie formano un sistema continuo, con transizioni minime tra l'una e l'altra forma vivente (e nell'analisi delle variazioni degli indici di complessità strutturale e funzionale tra queste forme è da vedere una delle più alte conquiste scientifiche della zoologia aristotelica).

Come si è visto, il *De partibus* rinviava direttamente al secondo grande trattato anatomo-fisiologico destinato alla teoria della riproduzione, il *De generatione animalium*, che fu composto nell'ultimo decennio della vita di Aristotele.

Converrà anche in questo caso esporre la struttura dell'opera, per poi analizzarne i principali nuclei teorici. La riproduzione è secondo Aristotele opera della parte nutritiva-generativa dell'anima, una dimensione psico-fisiologica comune a tutti gli animali. Diversi sono però nei vari gruppi gli organi e i processi che danno luogo al fenomeno riproduttivo. Il libro I del *De generatione* si apre con una trattazione generale del problema del sesso; segue la descrizione degli organi sessuali degli animali sanguigni e non sanguigni (alcuni dei quali, come gli insetti, presentano una riproduzione non sessuata, «spontanea»). I libri II e III espongono i modi di accoppiamento, il ruolo di sperma e pneuma nella generazione, la fecondazione e lo sviluppo dell'embrione a partire dalla materia mestruale. Il libro IV riprende la questione dell'embriologia specie a proposito degli animali vivipari e dell'uomo, e discute il problema della determinazione del sesso nel nascituro. Il libro V, infine, ha la funzione di un'appendice, in cui vengono discussi aspetti secondari della determinazione sessuale, come il colore degli occhi, la voce, la dentizione, la caduta e l'incanutimento dei peli.

L'asse teorico principale mediante il quale Aristotele rendeva pensabile il processo della riproduzione era quello offertogli dal suo schema causale. Il genitore (maschio), o più precisamente il seme che egli emette, rappresenta la causa formale, efficiente e finale del processo. La femmina rappresenta invece la causa materiale: «il maschio apporta la forma e il principio del mutamento, e la femmina il corpo e la materia» (*De gen. an.* I 20, 729 a 9 sg.). Questa applicazione della teoria delle cause era resa possibile, a livello biologico, da un

ulteriore impiego del paradigma termico, che qui gioca un ruolo davvero strategico. Aristotele era categorico nell'affermare (contro molte posizioni del pensiero presocratico e medico) che solo il maschio emette seme, perché il suo maggior calore consente la trasformazione, per cozione, del sangue in sperma (Aristotele si faceva così sostenitore della teoria emogenetica del sangue, contro quella pangenetica molto diffusa fra i suoi predecessori, specie ippocratici). La femmina invece non è abbastanza calda per operare questa cozione, ed essa di norma evacua il sangue in eccesso sotto forma di flusso mestruale[11]. È proprio questo sangue in eccesso la materia sulla quale opera l'impulso embriogenetico attivato dal seme maschile: la prova ne è, secondo Aristotele, il fatto che la femmina fecondata non presenta più emissioni mestruali, perché il sangue in eccesso viene allora impiegato come «materia» del corpo dell'embrione. Lo sperma è il veicolo dell'anima, intesa come forma del corpo vivente (con una importante eccezione di cui si dirà): esso è dunque causa formale, perché garantisce che da un uomo nasca un uomo, da un cavallo un cavallo, e, soprattutto, efficiente, perché dà il principio al processo onde la materia mestruale è trasformata in un animale compiuto.

Ognuno di questi passi teorici è denso di problemi, che si possono qui schematicamente individuare.

In primo luogo: lo sperma, si diceva, è principio animante, cioè veicolo della trasmissione dell'anima/forma dal genitore al generato. Ma non di tutta l'anima, almeno nel caso dell'animale umano: il *nous*, cioè la funzione intellettuale superiore, «viene da fuori (*thyrathen*) ed è divino» (*De gen. an.* II 3, 736 b 28). La dimensione razionale, che apparenta l'uomo al divino differenziandolo dagli altri animali, non è dunque affidata alla trasmissione di un veicolo materiale come lo sperma. Ma Aristotele non diceva da dove provenisse il *nous* né come esso si impiantasse nell'embrione: questo accenno marginale (da alcuni persino considerato, ma probabilmente a torto, come un'interpolazione posteriore), avrebbe lasciato una grave difficoltà al lavoro dei commentatori, come ad esempio Alessandro di Afrodisia.

Il secondo problema è di rilievo più generale, perché riguarda tutti gli animali. Non tutti i processi di generazione vanno a buon

[11] Sulla questione cfr. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology* cit.; trad. it. cit., pp. 68 sgg.; G. Sissa, *Il corpo della donna*, in S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 83 sgg., oltre all'Introduzione di D. Lanza al *De generatione animalium* in Lanza, Vegetti, *op. cit.*, pp. 796 sgg.

fine, perché non sempre il generato è identico al genitore. La deviazione rispetto ad una perfetta trasmissione della forma era da Aristotele attribuita alla resistenza opposta dalla materia (mestruale) all'informazione (spermatica): se il seme è debole (cioè freddo) esso non riesce talvolta a portare a compimento la cozione del sangue mestruale, e si ha così la nascita di «mostri» (*terata*), cioè di viventi deformati rispetto al genitore. Ma, almeno in un caso, non si tratta di anomalie genetiche eccezionali: «il primo inizio [di questa deviazione teratologica] è nascere femmina e non maschio», scriveva Aristotele (*De gen. an.* IV 3, 767 b 5), giacché la femmina non riproduce la forma del genitore (maschio). Poiché questa anomalia riguarda la metà degli animali, Aristotele era costretto a ricorrere ad una faticosa argomentazione, non scevra di elementi retorici[12]. Gli animali superiori (i più caldi e dall'organizzazione più complessa) presentano una generazione sessuata, che comporta la distinzione fra maschio e femmina. Questa distinzione può essere giustificata teleologicamente: «Dal momento che la prima causa motrice, cui appartengono l'essenza e la forma, è migliore e più divina per natura della materia, è anche meglio che il superiore esista separato dall'inferiore. Per questo [...] il maschio esiste separatamente dalla femmina» (*De gen. an.* II 1, 732 a 1 sgg.). La femmina rappresenta dunque un'anomalia dal punto di vista genetico, ma la sua esistenza separata viene giustificata dal punto di vista finalistico del meglio; si tratta dunque, diceva Aristotele con una sorta di ossimoro teorico, di una «necessità accidentale» (*De gen. an.* IV 3).

Un terzo problema, scientificamente ancora più complesso, nasceva dall'esigenza di spiegare l'azione vivificante, embriogenetica, dello sperma sulla materia mestruale. Qui Aristotele ricorreva a diverse metafore di tipo biologico (come l'azione del caglio sul latte), oppure tecnico (come il funzionamento dei dispositivi automatici, in cui un primo impulso di movimento mette in moto l'intero processo che poi prosegue appunto automaticamente). Ma esse non risultavano sufficienti a spiegare a fondo il fenomeno. Ciò che ha davvero potenza generativa di vita, diceva Aristotele, è il calore, ma non quello

[12] Sull'argomentazione retorica nella biologia di Aristotele, oltre a J.M. Le Blond, *«Eulogos» et l'argument de convenance chez Aristote*, Vrin, Paris 1938, si veda M. Vegetti, *Kenologein in Aristotele*, in A.M. Battegazzore (a cura di), *Dimostrazione, argomentazione dialettica ed argomentazione retorica nel pensiero antico*, Sagep, Genova 1993, pp. 37-60.

del fuoco, bensì il calore umido. Il modello di questo processo generativo è quello della «generazione spontanea», che Aristotele attribuiva a quasi tutti gli insetti: essi nascono nell'umidità del fango riscaldato dal calore solare. Ma in che cosa consiste, nella generazione sessuata, questo calore umido diverso dal fuoco? Si tratta, rispondeva Aristotele, del «pneuma racchiuso nella parte schiumosa del seme, e della natura contenuta nel pneuma, che è analoga all'elemento di cui sono costituiti gli astri», cioè l'etere (*De gen. an.* II 3, 736 b 29 sgg.). Si trattava, anche in questo caso, di una dottrina enigmatica ma destinata ad una immensa fortuna.

Il pneuma non è – o non è soltanto – per Aristotele, a differenza dai suoi predecessori, l'aria inspirata e riscaldata nel corpo; si tratta di un fluido organico innato (*symphyton*), strettamente connesso al calore cardiaco, veicolo semi-materiale dell'anima, con la quale, come si è visto, intrattiene un rapporto che può venire pensato in analogia a quello che l'etere ha con gli astri (e per questo ne condivide l'appartenenza alla sfera del divino, *theion*, da interpretarsi però in senso debole, come la parte più nobile ed elevata della natura)[13].

Questo fluido invisibile era introdotto da Aristotele nella spiegazione dei fenomeni che costituiscono l'interfaccia tra anima e corpo, vita e materia; esso fungeva anche, per via analogica e come si è visto alquanto enigmatica, da connessione segreta fra mondo del vivente e ordine divino del cosmo. Da questi accenni aristotelici sarebbe iniziata la doppia e duratura fortuna del concetto di pneuma. Da un lato, esso sarebbe stato assunto dai medici – a partire da Prassagora e fino a Galeno – come il fluido fisiologico presente nei nervi e nelle arterie, mentre il sangue costituiva il fluido venoso; dall'altro lato, gli stoici avrebbero fatto del pneuma l'elemento divino di governo del cosmo, e insieme il principio materiale dell'anima e della vita.

Per tornare al *De generatione*, il pneuma spermatico vi gioca un ruolo decisivo nel processo embriogenetico: il suo calore attiva infatti la formazione, a partire dal sangue mestruale, degli organi in cui consiste il principio della vita, il cuore e le vene con il sangue che essi

[13] Sul problema del *pneuma* nel *De generatione* si veda F. Solmsen, *The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether*, in «Journal of Hellenic Studies», LXXVII (1957), pp. 119-123; anche Lanza, *op. cit.*, pp. 788 sgg. Sul ruolo del *pneuma* nel *De motu* cfr. il commento di M.C. Nussbaum, in Aristotle, *De motu animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 143 sgg.

contengono. Una volta operata in questo modo la trasmissione dell'anima/forma e dell'impulso vitale, i successivi processi embriogenetici si svolgono «automaticamente», senza richiedere più l'intervento di un agente esterno. Dal cuore, dalle vene e dal sangue vengono via via formate le altre parti, fino al compimento dell'embrione e alla nascita del nuovo animale. Non è possibile in questa sede dare una trattazione esauriente dell'immensa ricchezza scientifica della genetica aristotelica, dalla fisiologia sessuale all'embriogenesi. È certo tuttavia che, pur tra le difficoltà concettuali cui si è accennato, essa rappresenta un'impresa di straordinario rilievo teorico, nella sua originalità e nella sua potente capacità di analisi e interpretazione dei fenomeni biologici più complessi: un'acquisizione, dunque, tanto imprescindibile quanto problematica per tutta la successiva storia del pensiero biologico.

I due brevi scritti sulla locomozione – il *De incessu* e il *De motu* – trattano il problema della motilità animale da punti di vista diversi ma complementari. Il *De incessu* è un piccolo capolavoro di meccanica del moto animale, con largo impiego di schemi geometrici e cinetici. La struttura del corpo viene definita da sei dimensioni: alto/basso (dove l'alto è la parte con cui si assume il cibo, indipendentemente dall'asse cosmico terra-cielo); anteriore/posteriore (dove la parte anteriore è definita dalla collocazione degli organi di senso); destra/sinistra (la destra è la parte da cui inizia il movimento). Ogni movimento richiede la spinta operata da un punto del corpo che a turno resta immobile a contatto con il mezzo in cui avviene il moto; di qui Aristotele derivava la necessità della flessione degli arti. Tutti gli animali sanguigni richiedono quattro arti locomotori; facevano problema, da questo punto di vista, il bipedismo dell'uomo e la mancanza di arti nei serpenti, cui Aristotele dedicava una laboriosa trattazione.

Il *De motu* discute invece la dimensione psicologica del moto volontario. La fisiologia veniva quindi messa in rapporto con la psicologia della *orexis* (tendenza) elaborata nell'*Etica Nicomachea*. Ogni movimento è attivato da una decisione che dipende dalla posizione di scopi desiderabili e dalla ricognizione sensoriale dell'ambiente. Il problema centrale era a questo punto il modo di trasmissione dell'impulso mentale al movimento agli organi destinati a compierlo. Per risolvere questo problema, Aristotele (che non disponeva

ancora della conoscenza del sistema nervoso) ricorreva una volta ancora al pneuma, confermato nella sua funzione di interfaccia fra psichico e organico. Questo fluido è dotato di capacità elastiche (contrazione ed espansione), attivate dal calore cardiaco a sua volta influenzato dagli stati psichici. L'elasticità del pneuma poteva agire sui muscoli degli arti locomotori, dando così luogo al movimento dell'animale.

6. *Le eredità della biologia di Aristotele*

Il lascito e l'influenza della biologia aristotelica furono immensi e duraturi, come si è a più riprese accennato.

L'impatto più immediato fu quello esercitato sul pensiero medico[14]. Non si potrebbe comprendere la differenza abissale che separa la medicina alessandrina del III secolo a.C. dai suoi predecessori «ippocratici» del V e IV secolo, se non si tenesse conto delle acquisizioni apportate dalle opere biologiche di Aristotele. Esse avevano imposto il ricorso conoscitivo all'anatomia, e avevano aperto la via alla comprensione dei grandi apparati anatomo-fisiologici, e della funzione dei principali organi del corpo: una vera rivoluzione, di cui Erofilo ed Erasistrato avrebbero fatto compiutamente tesoro nella loro rifondazione del sapere medico. Nell'ambito di questa rifondazione, alcuni aspetti dell'aristotelismo si sarebbero rivelati caduchi: così il cardiocentrismo venne presto reso obsoleto dalla scoperta del sistema nervoso percettivo e cinetico e della sua connessione con il cervello (obsolescenza scientifica, questa, ma non filosofica, perché gli stoici sarebbero rimasti tenacemente cardiocentrici). Altri aspetti avrebbero invece conosciuto un grande successo tanto scientifico quanto filosofico, come la dottrina del pneuma, destinata a influenzare sia i medici alessandrini sia gli stoici, per trasvalutarsi infine nello «spirito» dei cristiani.

La zoologia di Aristotele avrebbe d'altro canto giocato un ruolo decisivo nella costituzione dell'enciclopedia di Plinio, benché ormai del tutto privata della sua potente architettura concettuale e utilizzata soltanto come un repertorio inesauribile e imprescindibile di notizie

[14] Si veda in proposito M. Vegetti, *Tra il sapere e la pratica: la medicina ellenistica*, in M.D. Grmek (a cura di), *Storia del pensiero medico occidentale*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 76 sgg.

sugli animali. Più in generale, il finalismo aristotelico (inteso tanto come categoria euristica di spiegazione dei rapporti fra organi e funzioni, quanto come prova scientifica dell'ordine provvidenziale della natura) avrebbe profondamente influenzato sia il pensiero stoico, sia la grande sintesi medico-biologica di Galeno, il cui trattato *De usu partium* si presenta esplicitamente come la continuazione e il perfezionamento del *De partibus* aristotelico. Alla scienza moderna, la biologia aristotelica avrebbe consegnato le dottrine (e i problemi) relativi alla fissità delle specie viventi, viste però come strettamente contigue l'una all'altra nella *scala naturae*, allo sviluppo embrionale, alla generazione spontanea, ai processi psicofisiologici di interazione fra anima e corpo. Il passaggio della zoologia aristotelica nella cultura dell'Occidente latino fu assicurata, nel Duecento, dalle traduzioni di Guglielmo di Moerbeke e dalla sintesi *De animalibus* di Alberto Magno. Ma fu la grande traduzione umanistica di Teodoro Gaza, verso la fine del Quattrocento, ad assicurare la leggibilità della biologia aristotelica per i protagonisti degli inizi della scienza moderna. Da allora i trattati aristotelici non cessarono più di essere studiati: come interlocutori scientifici fino alla fine del Settecento (ma con qualche significativa ripresa di interesse anche nel nostro secolo), come oggetti di indagine storico-filologica a partire dall'Ottocento.

Una storia lunga e sicuramente non ancora conclusa, da cui risulta una certezza storiografica: che la statura dell'Aristotele biologo non fu certo inferiore a quella dell'Aristotele logico, etico e metafisico.

Capitolo quinto

Metafisica

1. La struttura della «Metafisica»

Quella che viene comunemente considerata la 'metafisica' di Aristotele si trova esposta quasi interamente nel trattato pervenutoci in quattordici libri e intitolato *Metafisica* (*Ta meta ta physika*). Tanto il titolo quanto la struttura dell'opera, tuttavia, non sembrano risalire ad Aristotele stesso. Anzitutto, infatti, l'espressione non viene usata da Aristotele per indicare la scienza esposta nell'opera, da lui chiamata invece 'filosofia prima', e dunque il titolo deve essere stato stabilito da qualche editore. A proposito di quest'ultimo, due sono le ipotesi più accreditate. In primo luogo potrebbe trattarsi di Andronico di Rodi (I secolo d.C.), editore del complesso degli scritti aristotelici tramandati come *corpus aristotelicum*, in cui la *Metafisica* compare subito dopo le opere di fisica. In tal caso il titolo starebbe ad indicare ciò che editorialmente viene 'dopo' (*meta*) le opere di fisica. In secondo luogo potrebbe trattarsi del primo editore della sola *Metafisica*, indicato da Asclepio (commentatore del VI secolo d.C.) in Eudemo di Rodi, allievo diretto di Aristotele. In tal caso il titolo sarebbe anteriore all'edizione di Andronico – esso è del resto presente anche nel catalogo delle opere di Aristotele riportato da Esichio, risalente al III secolo a.C. –, e avrebbe un significato diverso da quello editoriale, come sembra suggerire anche un'osservazione di Alessandro di Afrodisia (il grande commentatore greco di Aristotele del II-III secolo d.C.), secondo il quale l'opera è così intitolata per una ragione metodologica, ossia perché, secondo Aristotele, il metodo corretto procede dalle cose più intelligibili per noi, oggetto della fisica, a quelle più intelligibili per sé, oggetto della 'filosofia prima'. Quindi

la filosofia prima deve venire necessariamente dopo la fisica, cioè deve essere una 'meta-fisica'[1].

Per quanto riguarda poi l'ordinamento dell'opera, va osservato che nel catalogo di Esichio la *Metafisica* è menzionata come opera in dieci libri, in luogo dei quattordici con i quali ci è stata tramandata; che nell'edizione di Andronico, pur in quattordici libri, essa comprende due libri 'primi', indicati infatti, secondo la numerazione greca, con le lettere dell'alfabeto A e α; e che nel catalogo tramandato da Diogene Laerzio, che risale ugualmente al III secolo a.C., la *Metafisica* non è citata come tale, ma sembrano esserlo alcuni libri di essa, considerati come scritti a sé. L'ordinamento attuale della *Metafisica* è dunque dovuto anch'esso alla mano di un editore, il quale ha riunito libri o gruppi di libri certamente di Aristotele (tranne forse uno), ma non concepiti da quest'ultimo come parti di un'unica opera. È noto del resto che i diversi 'libri' della *Metafisica*, così come quelli degli altri trattati, corrispondono per la maggior parte a corsi di lezione tenuti da Aristotele in momenti diversi del suo insegnamento, nell'Accademia platonica prima e nel Peripato poi, aventi il carattere di 'semi-pubblicazioni'[2]. Considerando dunque i quattordici libri in cui l'attuale *Metafisica* è organizzata, è inevitabile che ciascuno di essi comporti questioni sia di autenticità che di cronologia.

I problemi nascono fin dall'inizio per la presenza, come abbiamo visto, di due libri 'primi', A (*alpha meizon*, cioè 'più grande') e α (*alpha elatton*, cioè 'più piccolo'). A tale proposito si può ricordare per un verso che Asclepio riferisce come il libro A anticamente fosse attribuito a Pasicle di Rodi, nipote di Eudemo, ma ritiene erronea tale attribuzione. Dall'altro che nel più antico manoscritto in cui è contenuta la *Metafisica* – il *Parisinus graecus 1853* (X secolo) – si trova uno scolio in margine tra la fine del libro A e l'inizio del libro α, il

[1] L'esposizione più recente della questione, corredata dalla relativa bibliografia, si trova in P. Donini, *La «Metafisica» di Aristotele. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia, Firenze 1995, pp. 9-18. Per una bibliografia pressoché completa relativa al nostro secolo sulla *Metafisica*, tanto in generale, quanto negli aspetti più particolari, si può consultare oggi R. Radice, *La «Metafisica» di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, che offre anche un utilissimo indice per concetti.

[2] Non si sarebbe trattato, infatti, né di semplici appunti, né di scritti in vista della pubblicazione, come ormai è ampiamente riconosciuto dopo le osservazioni di W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1912, specialmente pp. 133 sgg.

quale afferma che 'questo libro' è opera di Pasicle di Rodi. Per molto tempo si è ritenuto che lo scolio si riferisse al libro α, il quale perciò fu considerato non autentico, ma di recente è stato dimostrato che tale scolio, per analogia con altri, si riferisce non a ciò che segue, ossia al libro α, ma a ciò che precede, ossia al libro A. Esso perciò contiene la stessa attribuzione riferita da Asclepio, la quale è errata – come già questi aveva riconosciuto – giacché il libro A è sicuramente opera di Aristotele, e tale è sempre stato considerato, da Andronico a tutti i commentatori. Pertanto oggi non c'è più ragione di dubitare dell'autenticità di nessuno dei due libri.

Quanto alla funzione introduttiva che senz'altro caratterizza entrambi, l'ipotesi più probabile è che ci siano state, prima di Andronico, due diverse edizioni della *Metafisica*, il cui inizio era costituito in un caso dal libro A e nell'altro dal libro α, e che egli, per accuratezza, abbia inserito tutti e due i libri nella sua edizione della *Metafisica*, segnalando tuttavia, col mettere ad entrambi lo stesso numero, il carattere introduttivo di essi[3]. Tanto A quanto α, comunque, sembrano appartenere al periodo accademico del pensiero aristotelico – benché vi siano ragioni di ritenere che il secondo sia anteriore al primo –, in quanto in essi non si fa ancora riferimento alla filosofia 'prima', tanto meno intesa come scienza dell'essere in quanto essere[4].

Ai due libri primi segue il libro B (secondo, dunque, in base alla numerazione greca, ma terzo in base a quella romana), il quale lega a sé un gruppo di altri otto, e precisamente Γ, E, Z, H, Θ, I, M e N, per il fatto di esporre una serie di aporie, o problemi, la cui risposta è appunto contenuta in quelli. Alcuni studiosi hanno ritenuto di conseguenza che questi nove libri, insieme con A, costituissero la *Metafisica* in dieci libri menzionata nel catalogo di Esichio, nella quale perciò non sarebbero stati compresi i libri α, Δ, K e Λ, inseriti poi da Andronico[5]. Nell'ambito del gruppo di dieci libri, tutti risalenti al periodo maturo, tranne A, un problema particolare pone il rapporto

[3] Cfr., per lo *status quaestionis* e l'ipotesi sopra riportata, l'Introduzione di E. Berti a Aristotele, *Il libro primo della «Metafisica»*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 14-19.

[4] Una presentazione sintetica del problema si trova ancora in Donini, *La «Metafisica» di Aristotele* cit., pp. 23-33.

[5] Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* cit.; W.D. Ross, Introduzione a Aristotle's *Metaphysics*, testo rivisto con Introduzione e commento, Clarendon Press, Oxford 1924, vol. I; P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.

tra M e N. Secondo alcuni commentatori antichi, infatti, l'inizio del libro N sarebbe da collocarsi prima della fine di M[6], secondo altri, invece, N sarebbe molto più antico di M e risalirebbe al periodo accademico.

Per quanto riguarda infine i quattro libri che sarebbero rimasti esclusi dalla *Metafisica* di Esichio, il libro Δ (il quinto dei quattordici pervenuti), che distingue i molti significati di una serie di termini, e perciò viene ricordato come il 'dizionario' dei termini filosofici, fu concepito molto probabilmente come un'opera a sé, se è vero, come sembra, che esso può essere riconosciuto sotto il titolo *Intorno alle cose dette in una quantità di sensi* menzionato nel catalogo delle opere aristoteliche tramandato da Diogene Laerzio. Esso risulta peraltro possedere un carattere simile alle raccolte di significati e di definizioni di concetti elaborate dai diversi appartenenti all'Accademia antica, e non meno dallo stesso Aristotele nel periodo in cui vi fu presente[7].

Egualmente una trattazione a sé, e di antica datazione, sembra essere il libro Λ, la cui prima metà circa pare aver presenti luoghi della *Fisica*, e in cui, come già per A e α, manca un riferimento esplicito alla filosofia prima come scienza dell'essere[8]. La sua collocazione, nell'ordinamento dei libri della *Metafisica* tramandatoci, prima dei libri M e N, ha fatto tuttavia discutere gli studiosi. Alcuni infatti preferiscono porlo dopo M e N, sia perché il libro M si rial-

[6] La parte in questione va da M 9, 1086 a 21, sino alla fine del libro. L'esistenza della suddetta interpretazione è stata segnalata da Siriano, antico commentatore della *Metafisica* (V secolo d.C.). Ma Alessandro di Afrodisia, più antico di tre secoli, la ignora e considera questa parte come appartenente al libro M. Su questo problema, come su tutti gli altri concernenti i libri M e N, si veda J. Annas, *Aristotle's «Metaphysics». Books M and N*, Clarendon Press, Oxford 1976; trad. it. di E. Cattanei, *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1992; e E. Berti, *Les livres M et N dans la génèse et la transmission de la Métaphysique*, in A. Graeser (a cura di), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Haupt, Bern-Stuttgart 1987, pp. 11-32.

[7] Scritti di questo tipo, di cui in molti casi ci è rimasto purtroppo solo il titolo, sono per esempio le cosiddette *Divisiones aristoteleae*, le quali contengono fra l'altro dottrine sia platoniche che aristoteliche ed in generale accademiche, analogamente al libro Δ (debbo rinviare, a tale proposito, alla mia Introduzione a Aristotele *et al.*, *Divisioni*, Introduzione, traduzione e commento, Antenore, Padova 1984).

[8] Di questa opinione sono W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923; trad. it. di G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1960; M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele*, Pacini e Mariotti, Pisa 1930; E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977.

laccia direttamente al blocco costituito dai libri B, Γ, E, Z, H, Θ (mentre Λ sembra non tenerne conto), sia perché generalmente Aristotele prima critica le dottrine altrui e poi espone la propria come risultato di tale critica[9]. In realtà qualsiasi ordine tra questi libri è arbitrario, perché N e Λ non si collegano con gli altri, ma sembrano risalire entrambi ad un'epoca precedente, come abbiamo notato.

Infine il libro K, che è un riassunto, nei primi otto capitoli, dei libri B, Γ e E della stessa *Metafisica*, e, negli ultimi quattro, di parti della *Fisica*, spesso si discosta contenutisticamente da questi stessi scritti, ed è stato perciò considerato non autentico da parecchi studiosi[10].

Se dunque è vero che Aristotele non compose mai, tutta di seguito, un'opera come l'attuale *Metafisica*, è anche vero che egli scrisse libri, o gruppi di libri, rispondenti ad un progetto ben preciso ed unitario, che non è difficile individuare[11]. Nei primi tre libri infatti, in modo quasi preliminare, egli tratta della sapienza e arriva a stabilire che essa è la conoscenza delle cause prime, ossia materiale, motrice, formale e finale (libro A); mostra poi come la ricerca della verità venga a coincidere proprio con la ricerca delle cause (libro α); e infine enuncia e illustra brevemente i principali problemi filosofici (libro B), la cui discussione occupa il resto dell'opera. Il libro Γ espone finalmente il programma della filosofia intesa come ricerca delle cause prime, e più precisamente come scienza dell'essere multivoco e delle sue

[9] Cfr., per esempio, J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978² (I ed. 1951).

[10] Il primo che sostenne la sua inautenticità fu P. Natorp in un saggio del 1888 (*Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8, 1065 a 26*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», I, 1888, pp. 178-193), che ora compare, insieme con l'articolo *Thema und disposition der aristotelischen Metaphysik* (1888), in traduzione italiana, in P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995 (pp. 135-151). La dimostrazione più recente, e convincente, della sua inautenticità sulla base del confronto con il libro Γ è stata offerta da P. Aubenque, *Sur l'inauthenticité du livre K de la Métaphysique*, in P. Moraux, J. Wiesner (a cura di), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1983, pp. 318-344. A motivo di tale dubbia autenticità eviteremo in seguito di soffermarci su di esso.

[11] In questo senso sembra di poter accettare la tesi che aveva formulato già G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (I ed. 1961), senza tuttavia condividerne tutte le conseguenze a proposito dell'autenticità dei singoli libri. L'indubbia unità della *Metafisica* è stata sottolineata di recente da Donini, *La «Metafisica» di Aristotele* cit., specialmente pp. 21-22.

proprietà essenziali, nonché dei princìpi di esso (princìpi di non-contraddizione e del terzo escluso), la cui trattazione, anzi, deve precedere qualunque altra. In base alle indicazioni metodologiche fornite nel medesimo libro, il successivo libro Δ procede alla distinzione dei molti significati dei concetti, tra i quali figurano anche l'essere, l'uno (che con l'essere è convertibile) e le altre nozioni che sono l'oggetto peculiare della filosofia, tanto da costituire il tema di tutti i libri successivi. Così il libro E riprende la distinzione dei significati dell'essere, ossia per accidente, come vero, per sé, e come potenza ed atto, soffermandosi sui primi due; i libri Z e H discutono il significato dell'essere per sé, ossia quello secondo le categorie, e dunque tematizzano soprattutto la sostanza, che di queste è la prima, nel suo tipo sensibile; il libro Θ si occupa dell'essere come potenza ed atto (e di nuovo di quello come vero); il libro I discute l'uno, i suoi significati e le proprietà essenziali di esso e dell'essere[12]; il libro Λ tratta nuovamente della sostanza, ma considerata soprattutto nel tipo sovrasensibile; i libri M e N, infine, sono dedicati alla critica delle concezioni della sostanza sovrasensibile proprie degli Accademici.

2. *La scienza suprema come conoscenza delle cause prime*

Il libro A, che apre dunque la *Metafisica* così come essa ci è pervenuta, si può considerare sostanzialmente articolato in due parti, dedicate rispettivamente a chiarire che cos'è la 'sapienza' (*sophia*) (A 1-2), e a trarre conferma, dall'esame delle dottrine dei pensatori precedenti, che i tipi di cause a cui appartengono le cause prime, conosciute dalla sapienza, sono né più né meno di quelli già distinti nella *Fisica* (A 3-10)[13].

[12] Il libro K, di cui si è già sottolineata la dubbia autenticità, ha trovato collocazione tra I e Λ probabilmente perché riassume alcune argomentazioni relative alle aporie e alla filosofia come indagine sull'essere multivoco e sui suoi princìpi, nella sua prima parte, ed altre relative ai concetti fisici di infinito e mutamento, che concernono la sostanza sensibile, nella seconda.

[13] Come subito si può osservare, in questo libro, che risale ad un periodo antico del pensiero aristotelico, non si parla ancora di 'filosofia prima', come sarà nei libri maturi, bensì, appunto, di 'sapienza'. Le posizioni assunte dagli studiosi a proposito del rapporto fra esse sono state le più svariate, ma se si tiene presente l'etimologia dei due termini, *sophia* e *philo-sophia* non dovrebbero essere immediatamente identificabili, giacché la prima è ciò a cui la seconda aspira. In tal senso, se la sapienza è la

Aristotele esordisce con la celebre dichiarazione che «tutti gli uomini tendono per natura al sapere», mostrando come tale tensione si sviluppi secondo una progressione di livelli di conoscenza, tale per cui ciascun livello rappresenta un grado di sapere maggiore rispetto al precedente e minore rispetto al successivo. Il primo di tali gradi è costituito dalla 'sensazione' (*aisthesis*), o percezione, che è conoscenza di una realtà sensibile particolare, conseguita mediante uno o più dei cinque sensi, ed è propria di tutti gli animali. Segue la 'memoria' (*mneme*), posseduta solo da alcuni di questi, che è la capacità di conservare, attraverso i ricordi, l'immagine dell'oggetto percepito anche in assenza di esso. Il terzo grado di conoscenza è dato dall''esperienza' (*empeiria*), definita come l'unità di molti ricordi dello stesso oggetto e posseduta, oltre che dall'uomo (la conoscenza dell''esperto', appunto), solo da un numero limitatissimo di animali. Ad un livello ancora superiore sono l''arte' (*techne*) e la 'scienza' (*episteme*), le quali costituiscono un genere di conoscenza nettamente diverso rispetto ai precedenti, giacché mentre questi hanno tutti per oggetto ciò che è particolare, quelle hanno per oggetto l'universale.

La caratterizzazione dell'arte e della scienza, per il momento considerate insieme[14], viene guadagnata da Aristotele mediante un confronto diretto con l'esperienza, e non a caso. L'esperienza, infatti, rappresenta il livello più alto di conoscenza a cui si giunge mediante l'accumulazione di dati, laddove l'arte e la scienza non consistono in un ulteriore accumulo, ma in una visione diversa del medesimo materiale raccolto dalla prima. In questo senso va intesa l'osservazione di Aristotele per cui l'arte e la scienza nascono quando da molte nozioni di esperienza si forma un unico giudizio intorno a una molteplicità di casi simili, cioè di oggetti della stessa specie, per esempio quando si scopre non solo che una certa medicina ha giovato a molti ammalati (conoscenza a cui arriva l'esperienza), ma che essa giova a tutti gli

conoscenza delle cause prime – perché tale viene presentata in *Metaph.* A –, cioè rappresenta il possesso, la filosofia, che aspira ad essa, viene a configurarsi per ciò stesso come aspirazione alla conoscenza delle cause prime, ossia come ricerca di tali cause, conformemente, del resto, a quanto si dirà di essa nel libro Γ. Ciò che comunque sembra doversi escludere è che la sapienza, intesa come scienza in senso stretto, consista nella ricerca delle cause e non invece nel possesso di esse.

[14] Anche tra le arti e le scienze, infatti, è possibile riscontrare, secondo Aristotele, una gradualità di livelli di conoscenza, come egli osserverà alla fine di questo stesso capitolo: le arti belle conoscono di più delle arti utili, e le scienze teoretiche, come la matematica, di più di quelle pratiche (cfr. *Metaph.* A 1, 981 b 13-982 a 3).

ammalati colpiti da una certa malattia. Quest'ultimo esempio rivela un'altra differenza tra l'esperienza, la quale conosce solo il 'che', cioè il fatto, lo stato delle cose, e l'arte e la scienza, le quali conoscono anche il 'perché', cioè la causa del fatto, o di un certo stato di cose. È dunque per queste ragioni che coloro che possiedono l'arte e la scienza sono 'più sapienti' dei semplici esperti[15]. Comincia così a delinearsi il concetto di 'sapienza' come il grado più alto del sapere, giacché è più sapiente chi conosce di più, e conosce di più chi conosce la causa.

La definizione vera e propria della sapienza viene però raggiunta attraverso l'esame dei requisiti che l'opinione comune attribuisce al sapiente. Essi risultano essere sei: sapere tutte le cose, sapere le cose più difficili, sapere nel modo più esatto, saper insegnare, possedere una scienza fine a se stessa e saper comandare. Ora, la scienza che soddisfa a tutti questi requisiti è quella che ha per oggetto le cosiddette 'cause prime' (*ta prota aitia*), cioè le cause che non dipendono da altre e dalle quali tutte le altre dipendono. Infatti chi conosce le cause prime conosce tutte le cose, perché esse sono causa di tutto; conosce le cose più difficili, perché esse sono le più lontane dai sensi; conosce nel modo più esatto, perché esse sono poche di numero; sa insegnare, perché conosce meglio le cause; possiede una scienza fine a se stessa, perché essa è la scienza più alta; e sa comandare, perché tra le cause prime è compreso il fine, e per comandare bisogna conoscere il fine in vista del quale deve essere compiuta ciascuna azione[16].

La sapienza si rivela dunque essere la conoscenza delle cause prime: in quanto tale essa è la scienza più universale, perché le cause prime sono cause di tutte le cose, è la più alta, perché le cause prime sono superiori a tutte le altre, ma è anche scienza 'teoretica', perché è ricercata di per se stessa. Ma una tale scienza, nata dal puro desiderio di sapere, ossia dal più genuino atteggiamento di meraviglia di fronte al tutto[17], non può non far pensare anche ad un suo carattere 'divino'. E infatti Aristotele si affretta a precisare che la sapienza è

[15] Ivi, 981 a 24-30.
[16] Ivi 2, 982 b 7-10.
[17] Secondo Aristotele, infatti, dapprima gli uomini si meravigliarono, cioè si domandarono il perché, delle cose più vicine, come i fenomeni terrestri; poi dei movimenti del sole e della luna, cioè dei fenomeni celesti; ed infine ricercarono il perché, cioè l'origine, dell'intero universo, e la risposta a quest'ultimo perché è appunto la sapienza (ivi, 982 b 11-17). L'affermazione che la filosofia nasce dalla meraviglia si trova per la prima volta in Plat. *Theaet.* 155 D.

una scienza divina in due sensi, perché è certamente posseduta dagli dèi e perché tra le cause prime, di cui essa si occupa, è certamente compreso anche il divino. Ma proprio per questo essa deve essere ricercata anche dagli uomini, ossia perché costituisce l'unica vera ed ultima risposta alla meraviglia, e dunque è la scienza più desiderabile di tutte[18].

Una volta individuata la natura della sapienza, per cui essa è scienza, ossia conoscenza delle cause, e più precisamente delle cause che sono prime, nella seconda parte del libro A Aristotele intende vedere se tali cause prime appartengano esattamente a quei quattro generi già stabiliti in ambito fisico – e precisamente se esse rientrino nel genere delle cause formale (o essenza, *to ti en einai*), materiale (o sostrato, *to hypokeimenon*), motrice e finale (o bene, *tagathon*) –, oppure se ve ne siano anche di altri tipi. Ora, poiché i filosofi a lui precedenti e contemporanei hanno parlato anch'essi di cause, Aristotele ritiene conveniente, a tale scopo, prenderne in esame le dottrine. Ha inizio così la celebre rassegna della filosofia da Talete a Platone, la quale non ha un intento storico, cioè non va considerata come una storia della filosofia nel senso moderno del termine – benché costituisca la più antica fonte di informazioni che ci sia pervenuta a proposito delle dottrine di tali pensatori[19] –, ma ha un intento essenzialmente teorico, cioè filosofico. Di conseguenza Aristotele non intende affermare che questo o quel filosofo possedesse, per esempio, il concetto di causa materiale, bensì che le cause o i princìpi da essi posti, alla luce della sua propria dottrina delle quattro cause, possono essere interpretati come cause materiali[20].

L'intento teorico della rassegna emerge sin dalle prime argomentazioni, là dove Aristotele, sulla base del concetto di sapienza appena proposto, ossia come conoscenza delle cause prime, individua in Talete «l'iniziatore di *questa* filosofia» (*ho tes toiautes archegos philosophias*). Con ciò egli fissa l'inizio non di un qualsiasi modo di intendere la filosofia, ma del modo preciso e determinato in cui è da

[18] *Metaph.* A 2, 983 a 5-21.

[19] Per un'illustrazione più puntuale di questa rassegna si è costretti a rinviare al commento ad Aristotele, *Il libro primo della «Metafisica»* cit.

[20] Ciò deve essere tenuto presente per evitare di interpretare la rassegna aristotelica come una sorta di 'storia della filosofia antica' volutamente elaborata come tale da Aristotele, e di accusarla quindi di una serie di errori e fraintendimenti, come per esempio è accaduto a H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1935.

lui intesa, ossia appunto come ricerca della sapienza, o della conoscenza fine a se stessa delle cause e dei princìpi primi dell'intera realtà. È quest'ultimo del resto il criterio di cui egli si serve per distinguere i cosiddetti 'teologi', cioè i poeti che posero all'origine dell'universo una serie di divinità (Omero, Esiodo), dai primi 'filosofi', che posero invece delle vere e proprie cause. Mentre infatti i poeti, a suo avviso, presentarono dei 'miti', cioè delle narrazioni non argomentate, in risposta al sentimento di meraviglia che pur avevano in comune con i filosofi, questi ultimi formularono dei *logoi*, cioè delle argomentazioni, con cui sostenere le proprie tesi[21].

In base dunque alla distinzione fra i quattro generi di cause Aristotele ritiene di poter ricondurre al genere della causa materiale, cioè del sostrato, l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene e Diogene di Apollonia, il fuoco di Ippaso ed Eraclito, i quattro elementi di Empedocle, le omeomerie di Anassagora, e poi anche il pieno e il vuoto degli atomisti, Leucippo e Democrito. Invece al genere della causa motrice – in qualche modo e confusamente intrecciata, nelle dottrine dei predecessori, con la causa finale –, l'Amore di Esiodo e Parmenide, l'Amicizia e la Contesa di Empedocle, e l'Intelligenza di Ermotimo e Anassagora.

Più complesso risulta il riconoscimento, in altri princìpi introdotti dai predecessori, della funzione formale delle cause, la cui scoperta effettiva Aristotele riconosce solo a Platone. Qualche vago accenno ad essa egli ritiene comunque di poter rintracciare nel modo in cui Parmenide concepì l'essere, cioè come 'uno secondo la definizione' (*kata ton logon*) – ma non nel modo in cui lo concepì Melisso, cioè come uno secondo la materia, né in cui lo concepì Senofane, cioè come un'unica divinità[22]. Ma poi anche nelle 'differenze' tra gli atomi (figura, ordine e posizione) poste da Leucippo e Democrito, nei numeri di cui parlavano i pitagorici, e specialmente nel primo dei due princìpi dei numeri (il limite e l'illimitato) ammessi da alcuni di loro, o nei termini positivi delle coppie di opposti ammesse da altri.

Proprio in stretto confronto con le teorie pitagoriche Aristotele illustra le dottrine di Platone, nell'ambito delle quali la funzione for-

[21] *Metaph.* A 3, 983 b 18-33. È celebre il gioco etimologico che Aristotele utilizza, a tale proposito, per stabilire la parziale coincidenza, dovuta appunto all'atteggiamento di meraviglia di fronte alla realtà, tra il *philo-mythos* (colui che ama il mito) e il *philo-sophos* (colui che ama la sapienza): cfr. ivi A 2, 982 b 17-19.

[22] Ivi A 5, 986 b 18-28.

male delle cause va riconosciuta nelle idee, in quanto forme delle cose, e nell'uno, in quanto forma delle idee. La dottrina platonica delle idee è illustrata da Aristotele come il risultato dell'incontro tra l'eraclitismo di Cratilo, che Platone avrebbe accolto in gioventù, e la ricerca socratica della definizione, cioè dell'universale. Ritenendo, col primo, che il mondo sensibile fosse totalmente soggetto al divenire, e dunque inconoscibile, Platone avrebbe collocato gli oggetti della definizione, ossia gli universali, in un altro mondo, facendone delle idee separate ed immutabili. Queste sarebbero le cause formali delle cose che di esse partecipano o che di esse sono immagine[23].

Platone avrebbe inoltre ammesso l'esistenza degli enti matematici (numeri e figure) come realtà intermedie tra le idee e le cose sensibili; avrebbe identificato, o ricondotto, le idee a dei numeri – diversi da quelli matematici perché non combinabili tra di loro e detti perciò 'ideali' –; ed avrebbe altresì ricondotto questi numeri a due princìpi supremi, simili a quelli posti dai pitagorici (ma non immanenti), cioè l'uno e il 'grande-piccolo', o diade indefinita, affermando che i numeri ideali si generano dal grande-piccolo per partecipazione all'uno. Pertanto, secondo Aristotele, l'uno fungerebbe da causa formale dei numeri e la diade indefinita fungerebbe da causa materiale. L'uno, inoltre, sarebbe stato identificato da Platone col bene, assumendo anche il significato di causa finale, e la diade indefinita col male[24].

Tale dottrina corrisponde solo in parte a quella esposta da Platone nei dialoghi, dove pur si parla delle idee separate come cause delle cose sensibili secondo partecipazione e imitazione, ma non si trovano affermazioni chiare ed esplicite circa l'identificazione delle idee con i numeri ideali e la derivazione di questi da due princìpi. A tale proposito la maggioranza degli studiosi ha ritenuto che qui Aristotele abbia integrato le informazioni attinte dai dialoghi platonici con quelle ricavabili dalle cosiddette 'dottrine non scritte', dottrine che egli stesso non solo attribuisce a Platone altrove[25], ma altresì avrebbe esposto, secondo gli antichi commentatori, nello scritto perduto *Sul bene*[26]. Vi è stato anche chi, tuttavia, ha negato che Platone abbia

[23] Ivi A 6, 987 a 29-b 14.
[24] Ivi, 987 b 14-988 a 17.
[25] Cfr. *Phys.* IV 2, 209 b 11-17.
[26] J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1924; Gentile, *op. cit.*; W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon Press, Oxford 1951; trad. it. di G. Giorgini, *Platone e la teoria delle idee*, Il Mulino, Bologna 1989; C.J.

mai professato dottrine non scritte, e ha accusato Aristotele di fraintendimento[27]; e vi è chi all'opposto, ritenendo perfettamente attendibile la relazione di Aristotele, è convinto che le 'dottrine non scritte' esprimano l'autentico pensiero di Platone e i dialoghi siano sòlo un'introduzione ad esse[28].

La conclusione a cui Aristotele perviene al termine dell'esposizione delle dottrine degli altri filosofi è dunque che nessuno di essi ha posto dei princìpi tali da far pensare all'esistenza di tipi di causa ulteriori rispetto a quelli da lui stesso individuati. Pertanto risulta confermato che le cause prime che la sapienza conosce, e che la filosofia deve ricercare, sono la materiale, la motrice, la formale e la finale[29].

Se tuttavia fino a questo punto Aristotele ha inteso valorizzare le dottrine elaborate dagli altri filosofi a proposito dei princìpi, al fine di trovare una conferma alla propria, egli non si esime poi dal considerarne anche gli aspetti negativi, sui quali prima aveva in qualche modo sorvolato, mostrando in tal modo che essa è anche la migliore. In questa prospettiva egli critica sia i filosofi che ponevano un'unica causa, osservando che la sola realtà da essi ammessa è quella sensibile, sia quelli che ponevano più cause, riscontrando nelle loro dottrine vari inconvenienti – quali, per esempio, la mancanza di un vero sostrato nel caso di Empedocle, la natura della mescolanza originaria nel caso di Anassagora, la confusione tra numeri eterni e numeri sensibili nel caso dei pitagorici[30].

Ma la discussione più complessa e articolata è dedicata da Aristotele, non a caso, alle dottrine platoniche, e precisamente sia a quella delle idee, sia a quella dei numeri, tanto matematici quanto ideali, sia a quella dei princìpi. Le critiche alla dottrina delle idee riprendo-

de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Brill, Leiden 1986; trad. it. di E. Peroli, *Ripensando Platone e il platonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1990; Berti, *Aristotele* cit.

[27] H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1945. Simile per alcuni aspetti, ma comunque assai più moderata, è la posizione di M. Isnardi Parente, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Olschki, Firenze 1979.

[28] Questa tesi è oggi professata dalla cosiddetta 'scuola di Tubinga', cioè soprattutto da H.-J. Krämer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994^{5} (I ed. 1982); K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1988; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1991^{10} (I ed. 1984).

[29] *Metaph.* A 7.

[30] Ivi 8.

no quelle esposte nel trattato perduto *Sulle idee* – i cui frammenti sono conservati nel commento di Alessandro di Afrodisia a questo libro A della *Metafisica* aristotelica –, e sono a loro volta presenti nel libro M[31]. In sintesi esse consistono nel rilevare anzitutto che le idee non riescono a svolgere la funzione per la quale furono introdotte, e cioè a spiegare le cose, perché, raddoppiando il numero delle realtà, rendono al contrario più difficile spiegarle; poi che gli argomenti addotti per dimostrare la loro esistenza sono insufficienti, o controproducenti (come quello del 'terzo uomo'), o ancora eccessivi, perché implicanti idee anche di realtà non sostanziali (il che per Aristotele è una contraddizione); infine che le idee sono inefficaci dal punto di vista causale, in quanto non danno ragione del movimento, implicano rapporti di partecipazione e imitazione che sono solo metafore poetiche, e pongono l'essenza fuori dalle cose di cui essa è essenza[32].

Quanto ai numeri, sia matematici che ideali, nonché alle grandezze, Aristotele riprende alcune critiche svolte nel dialogo *Sulla filosofia* e presenti anche nei libri M e N della *Metafisica*. In sostanza egli osserva che i numeri non possono essere cause delle realtà sensibili, e che non è chiaro da quali unità essi possano essere composti[33].

Nel caso infine dei princìpi – discussi anche in questo caso nei libri M e N – Aristotele osserva che nemmeno essi riescono a svolgere alcuna funzione causale. La diade per esempio, che dovrebbe essere intesa come sostrato materiale, non può essere principio di generi diversi di cose, quali i numeri, le figure, i solidi, e così via; in modo analogo l'uno, che dovrebbe essere il principio formale, non può essere forma di tutte le cose, ma semmai solo un uno in sé, ossia un uno sostanzializzato. Considerando poi entrambi i princìpi insieme, non si vede come essi possano essere gli stessi per tutte le cose, dal momento che queste appartengono a generi diversi e ogni genere deve avere i propri princìpi. In conclusione Aristotele osserva che in

[31] Cfr. soprattutto *Metaph.* M 4-5, dove tuttavia Aristotele, come è noto, non usa più la prima persona plurale per indicare i sostenitori delle idee, ma la terza. Questo è stato fatto valere in favore di una datazione antica di A e recente di M: ma in ogni caso il parallelismo riscontrabile fra i due libri della *Metafisica*, il primo antico e il secondo maturo, è testimonianza del fatto, al di là delle interpretazioni filosofiche, che Aristotele nel corso del suo insegnamento è tornato anche più volte sullo stesso argomento.

[32] *Metaph.* A 9, 990 a 33-991 b 9.

[33] Ivi, 991 b 9-992 a 24.

effetti non è possibile che vi sia una scienza unica di tutta la realtà, né che tale scienza sia innata, giacché sarebbe assurdo possedere la più importante delle scienze senza nemmeno rendersene conto[34].

In base all'illustrazione e alla successiva critica delle dottrine dei predecessori Aristotele può alla fine concludere che nessuno di essi ha scoperto altri generi di cause oltre a quelli da lui distinti, né alcuno ha individuato questi ultimi in maniera abbastanza chiara. Ciò giustifica pertanto la necessità di una nuova ricerca delle cause prime, che sarà intrapresa nei libri successivi[35].

Nel libro α – ulteriore o alternativa introduzione alla *Metafisica*, ma molto più breve della precedente (ci è pervenuto infatti in soli tre capitoli) – Aristotele fornisce alcune delucidazioni ancora a proposito del concetto di scienza come conoscenza delle cause, ponendo però in evidenza il suo rapporto con la verità. La *philosophia* infatti – termine con il quale egli indica in questo contesto la scienza di cui sta trattando – va a suo avviso chiamata 'scienza della verità' (*episteme tes aletheias*), in quanto «della filosofia teoretica è fine la verità, mentre di quella pratica è fine l'azione»[36]. Viene dunque confermato che la scienza più alta è di tipo teoretico, ma anche che essa si occupa delle cause, giacché non si conosce il vero senza la causa[37]. Anzi, poiché la causa di una determinata proprietà possiede tale proprietà in grado massimo – per esempio il fuoco, che è causa del calore, è caldissimo –, allora ciò che è causa della verità delle altre cose possiede la verità in misura maggiore di esse. Ma tali sono le cause prime – qui indicate come le cause degli esseri eterni, cioè dei corpi celesti, le quali non hanno altre cause al di sopra di sé –, che dunque costituiscono le realtà più vere di tutte[38]. Di conseguenza la scienza che ha per fine la verità cercherà di conoscere soprattutto le cause prime, esattamente come si diceva della sapienza nel libro A; ma Aristotele ora aggiunge anche la dimostrazione per cui in ciascun genere di cause (materiale, motrice, formale e finale) ci deve sempre essere una causa prima, altrimenti si andrebbe all'infinito, il che equivarrebbe a dire che non c'è nessuna causa[39].

[34] Ivi, 992 a 24-993 a 10.
[35] Ivi 10.
[36] Ivi α 1, 993 b 19-21.
[37] Ivi, 993 b 23-24.
[38] Ivi, 993 b 24-30.
[39] *Metaph.* α 2.

Nell'ultimo capitolo del libro α Aristotele fornisce anche alcune indicazioni di carattere metodologico, nel senso che la verità può essere attinta in diversa misura a seconda dell'oggetto che viene indagato. Aristotele spiega infatti che la *philosophia* non può aspirare alla stessa esattezza della matematica, perché non ha a che fare soltanto con realtà immateriali (quali sono i rapporti matematici), ma ha pur sempre una forza argomentativa maggiore della retorica, che si accontenta solo di esempi e di testimonianze di poeti: essa si occupa della natura (*physis*), e in quanto tale è una fisica (*physike*), perché della natura ricerca le cause prime ed i princìpi[40].

Potrebbe stupire l'identificazione della ricerca delle cause prime con la fisica invece che con la metafisica, identificazione che del resto è presente anche all'inizio della *Fisica*, dove Aristotele definisce la scienza della natura come ricerca dei princìpi, cioè appunto delle cause prime[41]. La filosofia teoretica, in realtà, procede sempre dalle cose più intelligibili per noi, cioè dalla natura, verso quelle più intelligibili per sé, cioè le cause prime, e dunque inizialmente non vi è differenza tra fisica e metafisica. Solo quando si scopre che tra le cause prime vi sono alcune realtà sovrasensibili, cioè superiori alla natura, allora si rende necessario distinguere la fisica dalla metafisica e identificare la filosofia prima con quest'ultima. Pertanto l'identificazione tra ricerca delle cause prime e fisica, più che stupire, suggerisce semmai l'ipotesi che il libro α, per questo aspetto, possa essere l'introduzione ad una filosofia teoretica che è ancora fisica e metafisica insieme, cioè ad una prima formulazione della metafisica di Aristotele, quella probabilmente esposta anche nei libri N e Λ[42].

Ancora di carattere metodologico è l'esordio del libro B, dedicato da Aristotele, nel suo complesso, all'individuazione e ad una prima sintetica illustrazione dei principali problemi filosofici, compresi quelli che emergono da dottrine di altri pensatori. Egli infatti dichiara che la scienza che sta ricercando (*epizetoumene episteme*) – e cioè, se si tiene presente il prosieguo del libro, quella scienza a cui sarà giusto riconoscere il titolo di 'sapienza'[43] – deve seguire un procedi-

[40] Ivi 3, 995 a 16-20.

[41] *Phys.* I 1, 184 a 10-15.

[42] Questa spiegazione, proposta da E. Berti, *La fonction de Métaph. Alpha elatton dans la philosophie d'Aristote*, in Moraux, Wiesner (a cura di), *op. cit.*, pp. 260-294, è stata accolta anche da Donini, *op. cit.*, pp. 23-30.

[43] *Metaph.* B 2, 996 b 8-10.

mento ben preciso. Di fronte a ciascun argomento essa deve in primo luogo 'formulare le aporie' (*aporesai*), cioè dei problemi, costituiti dall'alternativa fra due tesi opposte, e in secondo luogo 'sviluppare le aporie' (*diaporesai*), ossia sottoporre a discussione, a prova, tali tesi, per esempio deducendo le conseguenze che derivano da ciascuna delle due, per vedere se e in quale misura esse siano o meno accettabili. Il risultato di questa operazione sarà la soluzione dell'aporia (*euporia*)[44], ossia, in generale, la scelta della tesi opposta a quella che implica conseguenze inaccettabili. Si tratta, come si vede, di un procedimento dialettico, da Aristotele paragonato a quello di un dibattimento giudiziario, in cui il giudice, per poter decidere, deve prima ascoltare gli opposti argomenti delle due parti in causa[45]. Del resto nei *Topici*, illustrando l'utilità della dialettica per le scienze filosofiche, egli afferma esplicitamente che coloro i quali sanno sviluppare un'aporia (*diaporesai*) in entrambe le direzioni, costituite dalle due tesi opposte, possono scorgere più facilmente in ciascuna di esse il vero e il falso[46].

Conformemente a queste indicazioni, nel seguito del libro B Aristotele attua l'*aporesai*, ossia espone una quindicina di aporie, tutte concernenti la ricerca delle cause prime, riservando la soluzione di esse ai libri successivi. Tali aporie si possono considerare articolate in tre gruppi tematici più particolari. Un primo gruppo di quattro aporie (o cinque, secondo un diverso modo di raggrupparle) riguarda l'unità della 'scienza ricercata', e precisamente se spetti ad una sola scienza la ricerca di tutti i generi di cause; se spetti alla stessa scienza studiare i princìpi dell'essere ed anche i princìpi delle dimostrazioni; se spetti alla stessa scienza studiare tutti i generi di sostanze; se spetti alla stessa scienza studiare le sostanze e le loro proprietà, nonché le proprietà dell'essere e dell'uno, delle quali si occupano i dialettici. La soluzione di queste aporie sarà data nei libri Γ e E.

Un secondo gruppo di aporie (anche se non presentate consecutivamente) concerne le sostanze sovrasensibili: se esistano sostanze sovrasensibili; se esse coincidano con altrettante cause formali separate; se le idee siano tali sostanze e se lo siano i numeri, i punti, le lunghezze e le figure. Tali aporie troveranno soluzione, a più riprese, nei libri Z, H, Λ, M, N.

[44] Ivi 1, 995 a 24-b 4.
[45] Ivi, 995 b 2-4.
[46] *Top.* I 2, 101 a 34-36.

Il terzo ed ultimo gruppo di aporie riguarda direttamente i princìpi, ossia appunto le cause prime: se essi siano i generi delle cose o i loro elementi; se siano i generi ultimi (le specie) o i primi (le categorie); se siano in numero limitato; se siano gli stessi per le cose corruttibili e per quelle incorruttibili; se l'essere e l'uno possano essere intesi come sostanze (come sostenevano coloro che ne facevano un principio); se i princìpi siano in potenza o in atto; se essi siano particolari o universali. Anche di queste aporie la soluzione viene offerta in diversi luoghi, ossia nei libri Θ, I, Λ, M, N.

3. *La scienza dell'ente in quanto ente*

La parte propriamente costruttiva della *Metafisica* ha inizio con il libro Γ, che si può considerare articolato in due parti. Nella prima, che ha anche un intento programmatico, trova soluzione il primo gruppo di aporie esposte nel libro B, cioè quelle concernenti l'unità, e quindi l'oggetto, della scienza ricercata (Γ 1-3); nella seconda è contenuta la trattazione mirante a stabilire i princìpi di questa, vale a dire i princìpi di non-contraddizione e del terzo escluso (Γ 4-8).

Il libro esordisce con la celebre dichiarazione che «esiste una scienza la quale indaga l'ente in quanto ente (*to on he on*) e le proprietà che gli appartengono per sé»[47]. Benché qui Aristotele non riprenda subito in modo esplicito il discorso a proposito della scienza ricercata, con tale dichiarazione egli ad un tempo stabilisce l'oggetto di essa, ma anche afferma l'esistenza effettiva di una tale scienza. L'espressione 'ente in quanto ente', infatti, sta ad indicare tutti gli enti, cioè la totalità dell'essere, enti considerati però non in qualche loro determinazione particolare – quali per esempio la quantità, oggetto della matematica, o il movimento, oggetto della fisica –, bensì nel loro essere, il che significa in tutte le loro determinazioni, perché di tutte le determinazioni si deve dire che sono. Indagare l'ente in quanto ente, dunque, equivale a indagare tutto l'essere di tutti gli enti, e tale indagine consiste proprio nel ricercarne le 'cause prime'[48]. Quanto alle proprietà che appartengono all'ente per sé, esse sono, come si chiarisce nel seguito del libro, le proprietà che qualsiasi ente possiede per il solo fatto di essere, cioè l'essere uno e molteplice,

[47] *Metaph.* Γ 1, 1003 a 21-22.
[48] Ivi, 1003 a 32-33.

identico e diverso, anteriore e posteriore, genere e specie, tutto e parte, e così via[49].

All'unità della scienza dell'essere sembrerebbe tuttavia opporsi un ostacolo, come Aristotele avverte, e precisamente il fatto che «l'essere si dice in molti sensi» (*to on legetai pollachos*)[50], ossia indica realtà appartenenti ad una molteplicità di generi diversi, irriducibili ad un genere unico; laddove egli stesso, negli *Analitici secondi*, indica come condizioni della scienza proprio l'omogeneità dell'oggetto e il non passare da un genere all'altro[51]. La caratteristica della multivocità è d'altra parte il contrassegno della sua concezione dell'essere, elaborata in aperta polemica contro gli eleati, ai quali egli attribuisce esplicitamente la presupposizione che l'essere si dica in un senso solo[52], ma anche contro Platone, al quale imputa un'accettazione almeno implicita della medesima dottrina[53]. È impossibile del resto, come Aristotele ha osservato nel libro B, che «l'uno e l'essere siano un unico genere degli enti», perché essi, a differenza dei generi, si predicano anche delle proprie differenze, in quanto ciascuna di queste è ed è una[54].

Il superamento dell'ostacolo è costituito dalla scoperta che la molteplicità dei sensi dell'essere, cioè la sua 'omonimia' – termine con cui Aristotele indica l'avere in comune, da parte di cose diverse, solo il nome (*onoma*), e niente altro[55] – non è assoluta, cioè tale da escludere qualsiasi unità, ma relativa, perché i molti sensi sono tutti in relazione ad uno (*pros hen*), come per esempio i molti sensi del termine 'sano' sono tutti relativi alla salute e i molti sensi del termine 'medico' sono tutti relativi alla medicina[56]. Ciò non significa che gli enti appartengano tutti allo stesso genere, bensì che i molti generi a cui appartengono sono detti tutti essere perché ciascun genere intrattiene una relazione, seppur diversa, con uno dei generi stessi, il quale

[49] Cfr., per esempio, ivi 2, 1005 a 13-18.
[50] Ivi, 1003 a 33.
[51] *An. post.* I 7.
[52] Cfr. *Phys.* I 2-3.
[53] Cfr. *Metaph.* N 2, 1088 b 35-1089 a 5, dove Aristotele attribuisce a Platone un modo 'arcaico', cioè parmenideo, di porre il problema della molteplicità, in quanto basato sul presupposto che l'essere si dica in un senso solo. Il medesimo presupposto egli individua, in *Metaph.* B 4, 1001 a 4-b 1, nella tesi platonica per cui l'essere e l'uno sarebbero sostanze.
[54] Ivi 3, 998 b 22-27.
[55] *Cat.* 1, 1 a 1-4.
[56] *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33-b 6.

è il medesimo per tutti. Questo tipo di unità fra i generi, secondo Aristotele, è anch'essa, come l'unità che si realizza con l'appartenere ad un medesimo genere, condizione sufficiente a far sì che si possa dare un'unica scienza.

Naturalmente il genere, o il senso dell'essere, col quale tutti gli altri stanno in relazione, sarà il 'primo' di essi, cioè quello in virtù del quale essi potranno esser detti essere[57]. Tale è la sostanza (*ousia*), perché gli enti sono detti essere o in quanto sono sostanze, o in quanto sono affezioni della sostanza, o vie che portano alla sostanza, o corruzioni, o privazioni o qualità o fattori produttivi o generativi della sostanza, o anche negazioni della sostanza[58]. Perciò la scienza dell'ente in quanto ente non solo è una scienza unica, ma è scienza in primo luogo, anche se non solo, della sostanza, e non appartiene ad altri se non al filosofo. Questi pertanto avrà come compito principale il ricercare le cause prime della sostanza[59].

A questo punto Aristotele, fornendo precise indicazioni di ordine metodologico, stabilisce anche il modo in cui si devono indagare l'ente in quanto ente e le sue proprietà: anzitutto bisogna distinguere i molti sensi in cui si dicono, e poi individuare quale è il primo tra questi, determinando anche in quale relazione ciascun altro si trova con esso[60]. Poiché tali operazioni vengono da lui stesso indicate, nei *Topici*, come appartenenti alla dialettica – ed anzi la prima, ossia il distinguere in quanti sensi si dice uno stesso termine, come un suo vero e proprio 'strumento' (*organon*)[61] –, si può ritenere a buon diritto che anch'esse costituiscano parte integrante dello sviluppo delle aporie (*diaporesai*). Il filosofo però, con il riconoscere nella sostanza il primo dei molti sensi in cui l'essere e le sue proprietà si dicono,

[57] Ivi, 1003 b 16-17.

[58] Questa dottrina è oggi indicata dagli studiosi di Aristotele – a partire da G.E.L. Owen, *Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle*, in I. Düring, G.E.L. Owen (a cura di), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Almqvist & Wiksell, Göteborg-Stockholm-Uppsala 1960, pp. 162-190; ora anche in Id., *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, a cura di M.C. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1986, pp. 180-199 – come dottrina del 'significato focale' (*focal meaning*), mentre era stata impropriamente denominata nel neoplatonismo, nella filosofia medievale araba e nella scolastica cristiana, dottrina dell'analogia di attribuzione (come rileva P. Aubenque, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être*, in «Les études philosophiques», CIII [1978], pp. 3-12).

[59] *Metaph.* Γ 2, 1003 b 6-19; 1004 a 31-b 4.

[60] Ivi, 1004 a 28-31.

[61] *Top.* I 13, 105 a 23-24. Per la seconda operazione cfr. ivi 15, 106 a 1-8.

riesce a realizzare la conoscenza delle cause, mentre coloro che, pur essendosi occupati dei medesimi argomenti, non sono giunti a tale riconoscimento, ossia i dialettici e i sofisti, limitano la loro indagine ad un livello puramente discutitivo, i primi, o addirittura apparente, i secondi[62].

La dottrina della primarietà della sostanza fra i sensi dell'essere consente di risolvere il primo gruppo di aporie esposte in *Metaph.* B, in quanto garantisce l'unità dell'oggetto della scienza là 'ricercata', e qui data come esistente. Anzitutto, infatti, la sostanza è ciò a cui vengono riferiti tutti e quattro i tipi di cause dell'essere; essa si articola in generi, tra i quali c'è una relazione di anteriorità e posteriorità; le sue proprietà sono dette essere in virtù della loro relazione con essa. In secondo luogo la sostanza è ciò in relazione a cui stanno le proprietà per sé dell'essere, le quali, come questo, si dicono in molti sensi: ciò vale per l'uno, che secondo Aristotele è convertibile con l'essere, perché tutto ciò che è ente è anche uno, e viceversa; per il molteplice, perché questo è il contrario dell'uno e lo studio dei contrari spetta alla stessa scienza; per le specie, o forme (*eide*), dell'uno e del molteplice, cioè l'identico e il diverso, il simile e il dissimile, l'uguale e il disuguale, nonché per le altre proprietà, quali anteriore e posteriore, genere e specie, tutto e parte, e così via, perché tutte, in quanto costituite da coppie di opposti, sono in qualche modo riconducibili alla stessa coppia principale uno-molteplice[63].

In terzo luogo, ed infine, la scienza della sostanza è anche quella dei princìpi delle dimostrazioni, cioè dei cosiddetti assiomi, perché essa indaga tutto l'essere, e i suddetti princìpi, in quanto sono condizione di qualunque dimostrazione, sono coestensivi all'intero essere. Tutte le altre scienze dunque, in quanto conducono delle dimostrazioni, si servono di tali princìpi, ma solo la scienza dell'ente in quanto ente li sottopone a indagine, cioè discute se essi siano veri o falsi[64].

Ora, il principio più saldo di tutti, ossia quello intorno al quale è impossibile ingannarsi, che è necessario possedere per conoscere

[62] *Metaph.* Γ 2, 1004 b 17-26. Su questo confronto, e sulla possibile identificazione dei dialettici con i platonici, la polemica con i quali pare essere sottesa a tutto il capitolo 2 di *Metaph.* Γ, si veda, di chi scrive, *La dialettica e il suo ruolo nella «Metafisica» di Aristotele*, in A. Bausola, G. Reale (a cura di), *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 233-287.

[63] *Metaph.* Γ 2, 1003 b 19-1004 a 28.

[64] Ivi 3, 1005 a 19-b 11.

qualsiasi cosa e per fare qualsiasi discorso, e che pertanto non è ipotetico, cioè convenzionale, ma 'anipotetico' (*anypothetos*), suona così: «è impossibile che la stessa cosa appartenga e non appartenga alla stessa cosa contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto» o anche «è impossibile che la stessa persona pensi (*hypolambanein*) contemporaneamente che la stessa cosa sia e non sia» nello stesso modo[65]. È questo, come si vede, il cosiddetto principio di non-contraddizione, formulato come legge tanto dell'essere quanto del pensiero, che Aristotele indica esplicitamente come il principio di tutti gli altri assiomi, quindi come il primo tra tutti i princìpi[66].

Ciò significa che egli non considera come principio, ossia come proposizione fondamentale, il cosiddetto principio di identità – «l'ente è ente», o «A è A», formulato del resto per la prima volta nell'ambito della filosofia medievale –, perché, come abbiamo appena visto, l'identità, insieme con la diversità, è a suo avviso una proprietà essenziale di ogni ente. Il principio di non-contraddizione, in ogni caso, non afferma semplicemente l'identità di una cosa con se stessa, ma l'impossibilità che una cosa (A), la quale possiede una certa determinazione (è B), contemporaneamente e sotto lo stesso aspetto non la possieda (non è B). Ciò non esclude, ovviamente, che in momenti diversi o sotto aspetti diversi essa la possieda e non la possieda (A è B e non è B).

A questo punto del libro Γ, conclusasi la parte programmatica, ha inizio l'attuazione effettiva della scienza dell'ente in quanto ente, la quale deve partire necessariamente dalla considerazione dei princìpi, e precisamente del principio di non-contraddizione, proprio perché esso è condizione di qualsiasi conoscenza e discorso. Per questo stesso motivo tuttavia, cioè per il fatto che tale principio è la condizione anche di tutte le dimostrazioni, non può esservi una dimostrazione qualunque di esso, altrimenti si cadrebbe in una petizione di principio, cioè si presupporrebbe nel corso dell'argomentazione ciò che invece è da dimostrare, il che dal punto di vista logico è un errore[67]. L'unica dimostrazione possibile del principio, secondo Aristotele, è la 'dimostrazione per confutazione' o 'elenctica' (*apodeixai elegktikos*), cioè la confutazione della sua negazione. Perché essa abbia luogo è necessario che un interlocutore, vero o immaginario, contesti il principio, e

[65] Ivi, 1005 b 19-20; 29-30.
[66] Ivi, 1005 b 32-34.
[67] Ivi Γ 4, 1005 b 35-1006 a 11.

cioè che si instauri una discussione di tipo dialettico. Non c'è bisogno, però, che l'interlocutore dica che qualcosa è o non è, tanto più che egli rifiuterebbe, in quanto si accorgerebbe di ammettere già, in tal modo, il principio stesso. È sufficiente, invece, che egli dica qualcosa, e su questo non può rifiutarsi, perché, se tacesse, sarebbe simile ad un vegetale e non ci sarebbe alcun bisogno di discutere con lui[68].

Nel momento in cui l'interlocutore dice qualcosa, ossia qualcosa che abbia un significato per lui e per l'altro (se non l'avesse, ciò equivarrebbe a non dire nulla), allora egli ammette qualcosa di determinato, cioè qualcosa che non equivale al suo opposto: ma con ciò egli ammette il principio di non-contraddizione, cadendo egli stesso, e non colui che dimostra, nella petizione di principio, e rimanendo perciò confutato[69]. Questa dimostrazione del principio di non-contraddizione costituisce dunque un altro caso di argomentazione dialettica capace di attingere la conoscenza della verità, anzi addirittura l'innegabilità, e quindi dotata del valore di scienza.

Nel seguito del libro Γ Aristotele sviluppa questo tipo di dimostrazione, confutando i negatori del principio di non-contraddizione da diversi punti di vista, fra i quali la significanza del linguaggio e la coerenza del comportamento. Del primo genere è l'argomentazione che mostra come il termine 'uomo', avendo un significato determinato – quello espresso dalla sua definizione –, non sia equivalente a 'non-uomo': se lo fosse, sarebbe la stessa cosa dire 'uomo' e dire, per esempio, 'trireme'. Con ciò non solo non si ammetterebbe più alcuna distinzione tra l'essenza di una cosa e i suoi accidenti, ma tutto si confonderebbe con tutto, il che è evidentemente smentito dall'esperienza[70]. Del secondo genere, invece, è l'argomentazione che mostra come i negatori del principio, se devono andare a Megara, vadano appunto a Megara e non se ne stiano a casa, rivelando in tal modo di pensare che le due cose non si equivalgono; o ancora quella per cui essi si guardano dal cadere in un pozzo o in un precipizio, manifestando così di ritenere che non sia la stessa cosa il cadervi ed il non cadervi[71].

[68] Ivi, 1006 a 11-21.

[69] Ivi, 1006 a 21-28. Sulla prova elenctica del principio si è soffermato chi scrive nel lavoro su *La dimostrazione dialettica in Aristotele*, in «La nottola», III (1984), pp. 5-40.

[70] Ivi, 1006 a 28-1008 a 2.

[71] Ivi, 1008 b 14-19.

La parte finale del libro Γ è dedicata da Aristotele alla formulazione e discussione del cosiddetto principio del 'terzo escluso', per cui fra due proposizioni contraddittorie, ossia tra affermazione e negazione, non si dà alcunché di intermedio (un terzo), ma è appunto necessario o affermare o negare lo stesso predicato dello stesso soggetto[72]. Tale principio si può considerare come un corollario del principio di non-contraddizione, giacché, se in base a questo è impossibile affermare e contemporaneamente negare lo stesso predicato dello stesso soggetto, allora si deve necessariamente scegliere tra l'affermazione e la negazione. Tra queste due proposizioni, secondo Aristotele, non esiste alcun'altra possibilità perché, essendo esse contraddittorie, necessariamente l'una è vera e l'altra è falsa, laddove le proposizioni contrarie, potendo essere entrambe false, ammettono la possibilità di una terza proposizione, ossia quella vera[73].

Una volta giustificati i princìpi, ossia garantite le condizioni di possibilità di ogni discorso, nel libro Δ trova attuazione la prima parte del programma delineato nel libro Γ, cioè la distinzione dei molti sensi dei termini. In questa specie di lessico filosofico per ciascun termine esaminato vengono registrati sia i significati di uso corrente, sia i significati più tecnici, quali quelli conferiti loro, per esempio, da filosofi precedenti, senza che Aristotele prenda posizione a favore o contro di essi.

Della quarantina di termini considerati molti indicano proprio gli oggetti sui quali verte la scienza dell'ente in quanto ente, come 'principio', 'causa', 'elemento' (che è un caso particolare di principio e causa), 'uno', 'ente', 'sostanza', 'identico', 'diverso', 'differente', 'simile e dissimile', 'opposto', 'contrario', 'anteriore e posteriore', 'affezione', 'privazione', 'parte', 'tutto', 'genere', 'accidente'. Altri termini interessano più in particolare la dottrina delle categorie – la quale fa parte della scienza dell'ente in quanto ente –, come 'quantità', 'qualità', 'relazione', 'avere'; altri la fisica, come 'natura', 'potenza', 'perfetto'; altri la logica, come 'necessario', 'possibile', 'impossibile', 'falso', 'ciò per cui', 'per sé', 'derivante da qualcosa', e così via.

Di particolare interesse è la distinzione dei sensi del termine 'ente' (*to on*), non solo perché questo costituisce l'oggetto unificante della scienza esposta nella *Metafisica*, ma anche per il fatto che a

[72] Ivi 7, 1011 b 23-24.
[73] Cfr. *De int.* 7.

ciascuno dei suoi sensi sarà dedicata una trattazione specifica nei libri successivi. I significati dell'ente risultano essere quattro, e precisamente ente 'per accidente' (*kata symbebekos*), ente 'per sé' (*kath'hauto*), ente come 'vero' (*alethes*) – e non ente come 'falso' (*pseudos*) –, ente 'in potenza' (*dynamei*) o 'in atto' (*entelecheia*).

L'ente per accidente è il significato assunto dal termine 'essere' quando viene usato per indicare un 'accadere', cioè una connessione del tutto accidentale, non necessaria. Per esempio quando si dice «l'uomo *è* musico», l'espressione 'è' sta per 'accade di essere', cioè all'uomo accade di essere musico[74]. L'ente si dice per sé, invece, quando viene usato nel suo significato più proprio, cioè per indicare qualcosa che veramente è. Tale significato ha la particolarità di dividersi, a sua volta, in una molteplicità di altri significati, perché gli enti, come abbiamo visto, appartengono a generi diversi, che sono le categorie, cioè i tipi principali di predicati: sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, stare, avere, fare, patire[75]. Sono questi i significati dell'essere che sono 'omonimi in riferimento ad uno', cioè alla sostanza, presenti nel libro Γ.

L'ente come vero è il significato che il termine 'ente' assume quando viene usato per indicare che 'è vero' Per esempio quando si dice «Socrate *è* musico», intendendo che ciò sia vero, l'espressione 'è' sta per 'è veramente', ossia è vero che Socrate è musico – corrispondentemente l'espressione 'non è' sta a significare che è falso[76]. Infine l'essere in potenza e in atto è il significato che il termine 'ente' assume, in tutti i precedenti usi, quando si intende dire che esso è in potenza – come per esempio «Ermete *è* nella pietra», qualora la statua non sia ancora stata scolpita –, oppure che è in atto – per esempio «Ermete '*è*'», nel senso che esiste, qualora la statua sia già stata scolpita[77].

Il libro E, costituito di soli quattro capitoli, prosegue la realizzazione del programma delineato in Γ, discutendo, ossia attuando il *diaporesai*, intorno a due dei quattro significati dell'ente, cioè l'ente per accidente e l'ente come vero. Prima di affrontare questo argomento però, e a conferma del fatto che ciò che si ricerca sono le

[74] *Metaph.* Δ 7, 1017 a 7-22.

[75] Ivi, 1017 a 22-30. Per una enumerazione completa delle categorie, per cui esse sono dieci, cfr. *Cat.* 4, 1 b 25-27; *Top.* I 9, 103 b 20-23.

[76] *Metaph.* Δ 7, 1017 a 31-35.

[77] Ivi, 1017 a 35-b 9.

cause degli enti in quanto enti, esso introduce una delle più note classificazioni delle scienze, basata sul fine che esse perseguono: le scienze teoretiche conoscono in vista della conoscenza stessa (*theoria*); quelle pratiche conoscono in vista dell'azione (*praxis*); quelle poietiche conoscono in vista del prodotto di un'attività[78]. Ebbene, nell'ambito delle scienze teoretiche vanno distinte anzitutto la fisica, che ha per oggetto le sostanze mobili, cioè materiali, di cui essa studia la forma – una forma però che contiene sempre nella sua definizione un riferimento alla materia, come per esempio la nozione di 'camuso', che è inseparabile da quella di naso –; e poi anche la matematica, che ha per oggetto realtà le quali, pur non essendo realmente immobili, cioè immateriali, vengono da essa considerate come se lo fossero – per esempio la nozione di 'concavo', che pur indicando la forma di un oggetto materiale, può essere definita senza alcun riferimento alla materia di questo[79]. Ma a ciò Aristotele aggiunge subito che, se esistono sostanze realmente immobili e immateriali, quali potrebbero essere «le cause delle realtà divine che si vedono» (le cause degli astri), il compito di conoscerle spetta ad una scienza, anzi ad una 'filosofia' (*philosophia*), di tipo teoretico diversa sia dalla matematica che dalla fisica e anteriore ad entrambe, la quale perciò è 'prima' (*prote*). A causa della nobiltà del suo oggetto essa sarà la più nobile delle filosofie teoretiche, e in quanto tale è una filosofia 'teologica' (*theologike*)[80].

A questo punto Aristotele si domanda se questa 'filosofia prima' sia anche universale – nel qual caso essa verrebbe a coincidere con la scienza dell'ente in quanto ente illustrata in precedenza –, e risponde affermativamente, per il fatto che la sostanza immobile, di cui essa si occupa, è la realtà prima: questa scienza dunque, egli conclude, sarà «universale in questo senso, cioè perché prima»[81]. Tale conclusione ha suscitato numerose discussioni, ed alcuni interpreti hanno persino sospettato che essa sia stata aggiunta posteriormente[82], o addirittura che non sia nemmeno di Aristotele[83]. Ma forse con ciò Aristotele

[78] *Metaph.* E 1. Tale classificazione si trova anche in varie altre opere aristoteliche, specialmente nelle *Etiche*.

[79] Ivi, 1025 b 18-1026 a 10.

[80] Ivi, 1026 a 10-23.

[81] Ivi, 1026 a 23-30.

[82] Cfr. Jaeger, *Aristotele* cit., pp. 292-293.

[83] Cfr. W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology*, Antenore, Padova 1975, p. 537.

potrebbe aver voluto sottolineare che la sostanza immobile, se esiste, può essere conosciuta solo in quanto è una delle cause prime dell'ente in quanto ente, e che perciò la scienza che ne tratta, ossia la filosofia prima, è proprio la scienza che ricerca le cause prime dell'ente in quanto ente, la scienza universale.

Per quanto riguarda invece i due significati dell'ente discussi nel resto del libro E, Aristotele ne tratta per escludere che possano essere oggetto della filosofia. L'essere per accidente, infatti, non è comunque suscettibile di scienza, in quanto le connessioni espresse da esso, così come le sue cause, che pur possiede, non sussistono né sempre né per lo più, mentre è proprio in questi due soli casi che è possibile vi sia scienza[84]. A loro volta l'essere come vero e il non essere come falso riguardano la connessione e la separazione di nozioni: il vero consiste nell'unire, mediante affermazione, nozioni di cose che sono unite nella realtà, o nel separare, mediante negazione, nozioni di cose che sono separate nella realtà; il falso, al contrario, nell'unire, mediante affermazione, nozioni di cose che nella realtà sono separate, o nel separare, mediante negazione, nozioni di cose che nella realtà sono unite. Essi perciò, esistendo solo nel pensiero e non nella realtà, non rientrano nel campo d'indagine della scienza dell'ente in quanto ente[85].

4. L'indagine sulla sostanza, sull'essere come potenza ed atto e sull'uno e i molti

Nei libri Z e H Aristotele considera un terzo significato dell'essere, quello che in precedenza aveva chiamato essere per sé, cioè l'essere

[84] *Metaph.* E 2-3.

[85] Ivi 4. In *Metaph.* Θ tuttavia Aristotele torna su tale questione – peraltro con una serie di argomentazioni alquanto controverse dal punto di vista esegetico –, considerando un significato di vero in rapporto alle realtà 'incomposte' (*asyntheta*) e alle 'sostanze non composte' In tali casi esso consisterebbe semplicemente nell' 'attingerle e dirle' (*thigein kai phanai*), mentre se ciò non avvenisse, non si darebbe il falso ma solo l'ignoranza. Se questa lettura è legittima, potrebbe non trattarsi – come invece qualcuno ha sospettato – di una caduta in una sorta di intuizionismo o di un ritorno al platonismo da parte di Aristotele. Il dire, o l'attingere, di cui egli parla, non sembrano essere un atto semplice, non esprimibile da una proposizione, bensì un atto complesso, precisamente una definizione, giacché, a proposito delle sostanze non composte, «si cerca il che cos'è intorno ad esse, cioè se esse siano tali o no» (*Metaph.* Θ 10, 1051 b 32-33).

corrispondente alle categorie. Approfondendo la dottrina, già stabilita nel libro Γ, del primato della sostanza rispetto a tutte le altre categorie, egli osserva che la sostanza è anteriore alle altre categorie sia dal punto di vista del tempo, perché ciò che rientra nelle altre categorie, per poter esistere, presuppone l'esistenza della sostanza; sia dal punto di vista della nozione, perché nella nozione di ciò che appartiene alle altre categorie è necessariamente contenuto un riferimento alla sostanza; sia infine dal punto di vista della conoscenza, perché la conoscenza di una cosa consiste, più che nella conoscenza dei suoi accidenti, in quella della sua essenza, cioè della sostanza[86].

Di conseguenza è confermato che la scienza dell'ente in quanto ente dovrà essere in primo luogo, anche se non esclusivamente, scienza della sostanza, cioè ricerca delle cause prime della sostanza. Del resto Aristotele osserva come il problema che sia nell'antichità sia nel tempo presente i filosofi si sono sempre posti, cioè «che cos'è l'essere?», debba essere formulato anzitutto nel modo seguente: «che cos'è la sostanza?», il che equivale a chiedersi quali siano le caratteristiche che contraddistinguono la sostanza, quali realtà siano sostanze e quanti siano pertanto i generi di sostanze[87]. Nel formulare questi problemi Aristotele ha presente tutta la filosofia precedente, tanto quella dei presocratici, i quali identificavano le sostanze quasi esclusivamente con i corpi, quanto quella di Platone e degli altri Accademici, i quali consideravano sostanze anche i limiti dei corpi, cioè le figure geometriche ed i numeri, ed ammettevano l'esistenza di sostanze sovrasensibili (le idee)[88].

Per stabilire quali realtà siano sostanze, è necessario anzitutto assumere dei criteri per distinguere ciò che è sostanza da ciò che non lo è. Questi criteri, per Aristotele, sono due: la separabilità, cioè la possibilità di esistere in sé e non in altro, e la determinatezza, cioè l'essere 'un questo' (*tode ti*) – espressione tipicamente aristotelica[89]. In base ad essi Aristotele esamina tre concetti che più di altri sembrano esprimere la sostanzialità: il sostrato, cioè la materia, che era il tipo di sostanza ammesso dai presocratici; l'universale, che era il tipo di sostanza ammesso dai platonici; e l'essenza, che sarà il tipo di sostanza ammesso da lui stesso.

[86] *Metaph.* Z 1, 1028 a 31-b 2.
[87] Ivi, 1028 b 2-7.
[88] Ivi Z 2.
[89] Ivi 3, 1029 a 27-28.

Il sostrato (*hypokeimenon*) mostra di avere solo il primo dei due requisiti della sostanzialità, cioè la separabilità, perché esso, in quanto soggetto di tutti i predicati, esiste in sé e non in altro. Non possiede invece il secondo requisito, cioè la determinatezza, perché, in quanto materia, è suscettibile di assumere determinazioni diverse. Del sostrato considerato da solo non si può dunque dire che esso è 'un questo', cioè una realtà determinata. Invece entrambi i requisiti della sostanzialità sono posseduti da ciò che è composto di un sostrato e di un'essenza, cioè di una materia e di una forma, vale a dire dal cosiddetto 'sinolo' (*synolon*, che significa 'un intero unito insieme'). Questo infatti è separabile, perché è soggetto di predicazione, ed è determinato, perché possiede una sua forma; dunque esso è sostanza a maggior ragione del sostrato[90]. Ma poiché il sinolo è sostanza in virtù dell'essenza, Aristotele si pone il problema se sia sostanza la stessa essenza. Egli indica questa realtà mediante un'altra espressione caratteristica, «il che cos'era essere» (*to ti en einai*), sottintendendo 'una certa cosa' (per esempio «il che cos'era essere uomo»)[91], la quale rivela che l'essenza è precisamente ciò che risponde alla domanda: «che cos'è essere una certa cosa?»[92].

A proposito della natura dell'essenza Aristotele fornisce una nutrita serie di osservazioni. Anzitutto essa è ciò che una cosa è di per se stessa, ossia ciò che viene espresso dalla sua definizione. Poiché la definizione consiste nell'indicare il genere in cui una cosa rientra e la sua differenza specifica – che è ciò che la distingue dalle altre specie dello stesso genere –, l'essenza è data dall'ultima specie di ciascun genere, quella che non è ulteriormente divisibile in altre specie. Per esempio l'essenza dell'uomo consiste nel suo essere animale (genere) bipede implume (differenza specifica). Tutto ciò che esiste ha un'essenza, tanto le sostanze quanto gli enti appartenenti alle altre categorie, ma l'essenza delle sostanze è definibile in senso primario, cioè direttamente, mentre quella degli altri enti è definibile solo in senso derivato, cioè indirettamente, attraverso il riferimento alla sostanza[93].

[90] Ivi, 1029 a 28-32.

[91] Ivi 4, 1029 b 11-13.

[92] L'imperfetto 'era', con cui l'essenza viene formulata nell'espressione «il che cos'era essere», significa probabilmente che si tratta della risposta a una domanda precedente (come quando si dice: «questo è ciò che era da dimostrare»), o di una realtà permanente nel tempo, la quale dunque già era.

[93] Ivi, 1030 b 3-6.

Ora, l'essenza di una cosa, almeno nel caso delle cose dette per sé – ossia considerate in ciò che sono di per se stesse e non in quanto possiedono determinati accidenti –, coincide con la cosa stessa, e se quest'ultima è una sostanza, coincide con tale sostanza. Per esempio l'essenza dell'uomo coincide con l'uomo stesso, e poiché l'uomo è sostanza, anche l'essenza dell'uomo è sostanza: ma non è una sostanza diversa dall'uomo, bensì è l'uomo stesso. Questa dottrina è rivolta contro la dottrina delle idee di Platone, il quale considerava le idee ad un tempo come essenze delle cose e come sostanze separate dalle cose di cui erano essenza[94].

Si può dire anche che l'essenza delle sostanze è la loro forma (*eidos*), ossia ciò che determina la loro materia. Tale forma, secondo Aristotele, non diviene, ma è ingenerabile e incorruttibile: ciò che si genera e si corrompe, infatti, non è la forma, e nemmeno la materia, ma il composto di entrambe, cioè il sinolo[95]. La forma delle sostanze, pertanto, è anch'essa sostanza, perché possiede entrambi i requisiti della sostanzialità: è una realtà determinata (*tode ti*), perché conferisce determinatezza alla materia; ed è separabile, non nel senso che sia separabile dal composto di cui è forma (come Platone pretendeva che fossero le idee), ma nel senso che, coincidendo col composto, esiste in sé e non in altro. Anzi la forma è la 'sostanza prima', cioè è sostanza a maggior ragione rispetto al sostrato, che non possiede la determinatezza, ed allo stesso sinolo, che riceve la sua determinatezza proprio dalla forma[96].

In questo contesto, come si vede, l'espressione 'sostanza prima' compare con un significato diverso sia da quello che essa ha nelle *Categorie*, dove serve a distinguere la sostanza individuale dalle specie e dai generi (detti 'sostanze seconde')[97], sia da quello che essa ha nei libri Γ e E e nel libro Λ, dove indica la sostanza immobile[98]. Ma ciò, contrariamente a quanto hanno sostenuto alcuni interpreti, che per questa ragione hanno addirittura negato l'autenticità delle *Categorie*, non rivela un'incongruenza o addirittura una contraddizione, perché nei diversi casi il termine 'primo' viene usato in riferimento a

[94] Ivi 6.
[95] Ivi 7-9.
[96] L'espressione 'sostanza prima' è usata, per indicare la forma, in ivi 7, 1032 b 1-2; 11, 1037 a 5; a 25.
[97] *Cat.* 5, 2 a 11-19.
[98] *Metaph.* Γ 2, 1005 a 35; E 1, 1026 a 29-30; Λ 7, 1072 a 32; 8, 1073 a 30.

realtà diverse. La sostanza individuale è 'sostanza prima' rispetto alla specie ed al genere, la sostanza immobile è 'sostanza prima' rispetto alle sostanze mobili, e la forma è 'sostanza prima' rispetto al sostrato e al sinolo[99].

Un problema molto dibattuto tra gli studiosi è se la forma, con cui Aristotele identifica la sostanza nel libro Z della *Metafisica*, sia universale o individuale. Da un lato infatti la sua identificazione con l'essenza, cioè con la specie ultima, sembrerebbe conferirle un carattere di universalità, mentre dall'altro la sua identificazione con il composto sembrerebbe conferirle un carattere di individualità[100]. La soluzione di questo problema potrebbe forse trovarsi nella distinzione che altrove Aristotele opera tra l'unità numerica e l'unità specifica[101], per cui si può ritenere che la forma sia specificamente identica in tutte le sostanze della stessa specie, ma numericamente distinta in ciascuna di esse[102].

Infine Aristotele prende in esame la possibilità che anche gli universali siano sostanze, ma l'esito è negativo, per tutti i motivi a causa dei quali va criticata la dottrina platonica delle idee[103]. Per le stesse ragioni non sono sostanze, a suo avviso, l'essere e l'uno, come ugual-

[99] La compatibilità tra le due concezioni della sostanza prima, quella delle *Categorie* e quella di *Metaph.* Z, è stata negata anche di recente: cfr. D.W. Graham, *Aristotle's Two Systems*, Clarendon Press, Oxford 1987. Essa era stata tuttavia dimostrata con argomenti adeguati da M. Frede, *Substance in Aristotle's «Metaphysics»*, in A. Gotthelf (a cura di), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis Publications and Bristol Classical Press, Pittsburg and Bristol 1985, pp. 17-26 (ora ristampato in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota, Minneapolis 1987, pp. 72-80).

[100] Mentre nell'aristotelismo tradizionale si tendeva a considerare la forma come universale, negli studi più recenti si propende a considerarla come individuale: cfr. A.C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, Francis Cairns, Liverpool 1981; Aristoteles, *Metaphysik Z*, a cura di M. Frede e G. Patzig, Beck, München 1988; C. Witt, *Substance and Essence in Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1989; M.J. Loux, *Primary «Ousia»: an Essay on Aristotle's «Metaphysics Z»*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1991; M. Mignucci, *In margine al concetto di forma nella «Metafisica» di Aristotele*, in Bausola, Reale (a cura di), *op. cit.*, pp. 145-170.

[101] Cfr. per esempio *Metaph.* Δ 6, 1016 b 31-35.

[102] In questo senso sembra testimoniare anche il passo di *Metaph.* Λ 5, 1071 a 27-29, dove Aristotele afferma che le cause e gli elementi «sono diversi per le sostanze della stessa specie, non perché siano di specie diversa, ma perché sono diversi per ciascun individuo, per esempio la tua materia, la tua forma e la tua causa motrice sono diverse dalle mie, mentre dal punto di vista della definizione universale sono identiche».

[103] *Metaph.* Z 13-14.

mente pretendevano i platonici[104]. Così egli può concludere che la sostanza è principalmente l'essenza, cioè la forma, giacché essa, in quanto causa dell'essere, cioè causa formale, è anche causa della sostanzialità, ossia è ciò che fa sì che una determinata cosa sia quella determinata sostanza[105].

Il libro H ribadisce e completa la concezione della sostanza già esposta nel libro Z, precisando in particolare che la materia e la forma delle sostanze sensibili sono rispettivamente la sostanza in potenza e la sostanza in atto; distinguendo la materia prossima di ciascuna sostanza (per esempio il legno o la carne) dalla sua materia remota (i quattro elementi, cioè acqua, aria, terra e fuoco); e accennando infine all'esistenza di una materia diversa per i corpi celesti, suscettibile solo di moto locale (l'etere). La dottrina della sostanza fin qui sviluppata concerne dunque le sostanze sensibili, le cui cause prime, nel genere della causa formale e materiale, sono appunto rispettivamente l'essenza, cioè la specie ultima, e la materia remota. Resta dunque aperto, per il momento, il problema se esistano sostanze immobili, il quale coincide, come vedremo, con quello di individuare le cause prime nel genere della causa motrice e finale.

Nel libro Θ Aristotele tratta dell'ultimo dei significati dell'essere, cioè l'essere in potenza e in atto, considerando prima l'uso comune del termine 'potenza' (Θ 1-5), e poi l'uso più propriamente filosofico di entrambi (Θ 6-9). Nel suo uso più comune 'potenza' (*dynamis*) significa principio di mutamento, attivo o passivo, in altro o nella cosa stessa che lo possiede, ma considerata in quanto altro[106], ossia indica la capacità di produrre o di subire un mutamento – l'atto ad essa corrispondente è dunque il mutamento stesso. Le potenze di questo tipo possono essere razionali, come per esempio le scienze poietiche, che sono capacità di produrre oggetti secondo un progetto formulato dalla mente; oppure non razionali, come per esempio le capacità insite negli elementi. E mentre le potenze razionali sono principio di entrambi gli opposti (per esempio la medicina può produrre tanto la salute quanto la malattia), quelle non razionali sono principio di uno solo tra i due opposti (per esempio il fuoco può solo scaldare)[107]. In tale occasione Aristotele difende, contro i megarici, l'esi-

[104] Ivi 16.
[105] Ivi 17.
[106] *Metaph.* Θ 1, 1046 a 9-19.
[107] Ivi 2.

stenza della potenza anche prima della sua attuazione, osservando che essa è la condizione del divenire, e dunque, se la si negasse – come quelli appunto fanno –, si finirebbe con il negare lo stesso divenire[108].

Il significato più propriamente filosofico dei concetti di potenza ed atto, invece, è quello che essi hanno come forme, o modi, dell'essere. In questo caso è necessario cominciare col definire l'atto, perché la definizione della potenza dipende da quella dell'atto. Tuttavia l'atto, a rigore, non si può nemmeno definire, perché è coestensivo all'essere, e quindi non è in alcun modo circoscrivibile. Esso si può solo cogliere per induzione a partire dai casi particolari, ossia illustrare mediante esempi, tenendo presente che essi sono analogici (il rapporto tra potenza ed atto è lo stesso in ciascuno). Pertanto si può dire che «l'atto (*energeia*) è l'esistere della cosa non al modo in cui diciamo che essa è in potenza»[109].

Gli esempi che Aristotele adduce sono, per la potenza, quelli presenti anche nel libro Δ, cioè l'essere di Ermete nella pietra e della semiretta nella retta, oppure il poter costruire senza stare costruendo, il possedere la vista ma tenendo gli occhi chiusi; per l'atto, essi sono l'esistenza della statua di Ermete, l'esistenza della semiretta separata dalla retta, il costruire, il vedere. Più in generale Aristotele afferma che la potenza intesa in questo senso, cioè come capacità di essere, è la materia, mentre l'atto, inteso ugualmente in questo senso, cioè come essere, è la forma, ovvero la sostanza[110].

Il rapporto tra i due significati dell'atto, quello di uso comune, cioè come mutamento, e quello filosofico, cioè come essere, è chiarito da Aristotele mediante l'osservazione per cui il primo, approdando a qualcosa di diverso da sé, è atto imperfetto, mentre il secondo, non approdando ad altro, è atto perfetto. La stessa distinzione può essere fatta valere per le azioni umane (*praxeis*): alcune infatti sono imperfette, cioè sono mutamenti, come il dimagrire, l'imparare, il guarire, perché approdano a qualcosa di diverso dal mutamento stesso; altre invece sono perfette, cioè sono 'attività' (*energeiai*), come il vedere e il pensare. Queste ultime, infatti, non approdano a nulla di

[108] Ivi 3.
[109] Ivi 6, 1048 a 30-32. Per indicare l'atto Aristotele usa, oltre al termine *energeia*, anche *entelecheia*, che significa compimento, perfezione.
[110] Ivi, 1048 a 32-b 9.

diverso da sé, quindi non sono mutamenti, perché in esse non si possono nemmeno distinguere fasi temporali successive[111].

In particolare rilievo, sempre nell'ambito del significato di potenza ed atto come modi dell'essere, Aristotele pone l'anteriorità dell'atto rispetto alla potenza. L'atto infatti è anteriore alla potenza secondo la nozione, perché si dice essere in potenza ciò che ha la capacità di passare all'atto, cioè si definisce la potenza in relazione all'atto. Secondo il tempo, poi, l'atto è sì anteriore alla potenza, ma solo se si considera l'intera specie – per esempio nella specie umana l'uomo in atto, cioè il padre, è anteriore all'uomo in potenza, cioè al bambino –; considerando invece il singolo individuo, è la potenza che è anteriore all'atto – per esempio uno stesso individuo umano è prima bambino, cioè uomo in potenza, e poi adulto, cioè uomo in atto. Infine l'atto è anteriore alla potenza secondo la sostanza, sia perché nelle sostanze divenienti il fine del divenire, cioè l'atto, preesiste al divenire stesso, cioè alla potenza, sia perché le sostanze non divenienti, che sono in atto, preesistono alle sostanze divenienti, che sono in potenza[112].

Dopo aver trattato dei princìpi e dell'essere in tutti i suoi significati, nel libro I Aristotele prosegue l'indagine occupandosi delle proprietà per sé dell'ente in quanto ente, come programmaticamente era stato stabilito nel libro Γ. Esse sono costituite dall'uno, predicato convertibile con l'ente, dai molti, predicato opposto all'uno, e dalle loro forme, o specie, cioè rispettivamente identico e diverso, simile e dissimile, uguale e disuguale, e così via.

Per quanto riguarda l'uno[113], esso è convertibile con l'ente, come Aristotele aveva già osservato in *Metaph.* Γ, perché non c'è nessuna differenza tra il dire, per esempio, 'uomo è' e il dire 'uomo è uno' (benché la nozione di uno rimanga diversa da quella di ente), e soprattutto perché tanto l'essere ente quanto l'essere uno fanno parte

[111] Ivi, 1048 b 18-36.

[112] Ivi 8.

[113] Alcuni studiosi hanno chiamato questa trattazione aristotelica, riguardante l'uno, 'henologia', considerandola una vera e propria scienza dell'uno (*hen*). Cfr. L. Elders, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the «Metaphysics»*, Van Gorcum, Assen 1961; M.F. Lowe, *Aristotle on Being and the One*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LIX (1977), pp. 44-55; L. Couloubaritsis, *L'être et l'un chez Aristote*, in «Revue de Philosophie Ancienne», I (1983), pp. 49-98 e 143-195; E. Berti, *L'uno e i molti nella «Metafisica» di Aristotele*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 155-180.

dell'essenza di ciascuna cosa[114]. Dopo avere anche ricordato che l'uno, come l'ente, si dice in molti sensi, Aristotele precisa che l'essenza dell'uno, cioè la sua nozione, consiste nell'essere indiviso, e quindi nell'essere misura della quantità. Ciò significa che l'uno non può essere sostanza, come pretendevano i pitagorici e i platonici, i quali ne facevano addirittura uno dei due princìpi di tutte le cose. Esso è invece un predicato universale, il più universale – insieme con l'ente – di tutti i predicati, perché si predica di tutto ciò che è[115]; e come tale non può nemmeno essere un genere, perché, al pari dell'ente, si predica anche delle sue differenze[116].

Il contrario dell'uno è il molteplice, e le forme dell'uno e del molteplice sono anzitutto l'identico e il diverso. Anche questi sono predicati universali, perché ogni ente può essere detto sia identico (a se stesso) che diverso (dagli altri), e hanno molti sensi. I più importanti di tali sensi sono l'identico (o diverso) nel numero, cioè l'identità di un individuo con se stesso, e l'identico (o diverso) nella specie, cioè il rapporto tra due individui della stessa specie. L'identico nella specie a sua volta, qualora abbia una determinata differenza, ha il significato di 'simile'. A tale proposito Aristotele sottolinea la differenza tra il 'differente' e il 'diverso': diverso infatti è ciò che differisce in modo indeterminato, mentre differente è ciò che differisce per qualcosa di determinato, e precisamente per genere, per specie (differenza specifica) o per una differenza non specifica[117].

Uno e molteplice sono, come abbiamo visto, contrari, così come lo sono identico e diverso. I contrari (*ta enantia*) in senso più proprio, però, sono termini appartenenti allo stesso genere, che Aristotele indica come i più differenti tra loro. In questo senso la contrarietà è la differenza massima all'interno di un medesimo genere, e poiché ciò che è massimo è ciò che è perfetto, la contrarietà può essere definita come 'differenza perfetta'. La contrarietà, tuttavia, non è l'unico tipo di opposizione possibile fra termini. Essa va infatti distinta dall'op-

[114] *Metaph.* Γ 2, 1003 b 22-33. Su questo tema si veda E. Halper, *Aristotle on the Convertibility of One and Being*, in «The New Scholasticism», LIX (1985), pp. 213-227.

[115] *Metaph.* I 1-2: Di qui la denominazione di 'trascendentale', cioè predicato che trascende tutti i generi, attribuito all'uno dagli scolastici. Cfr., per esempio, K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie, I: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, W. de Gruyter, Berlin 1972.

[116] Cfr. *Metaph.* B 3, 998 b 22-27.

[117] Ivi 3.

posizione tra possesso e privazione (*hexis kai steresis*), la quale, pur riguardando termini appartenenti allo stesso genere, non costituisce la differenza massima tra essi. Da questo punto di vista si può considerare la contrarietà come un caso particolare di privazione, cioè essa è la privazione perfetta. Contrarietà e privazione sono ancora diverse dalla contraddizione (*antiphasis*), la quale è l'opposizione fra termini non appartenenti allo stesso genere, di cui uno è la semplice negazione dell'altro. Un ultimo tipo di opposizione, del tutto particolare, è costituito dai termini correlativi (*ta pros ti*), i quali sono degli opposti che si implicano reciprocamente[118]. La caratterizzazione di questi quattro tipi di opposti fornita da Aristotele lascia pensare che sia possibile riconoscere tra essi una sorta di gradualità, in ragione degli elementi in comune che i termini di ciascuna coppia mantengono, pur nel loro rapporto di opposizione, e che va dai contraddittori, che non hanno nulla in comune, attraverso la privazione e la contrarietà, fino ai correlativi, che addirittura hanno in comune parte della loro definizione.

Alla luce di questi chiarimenti Aristotele ritiene difficile poter considerare l'uno e il grande-piccolo, cioè i princìpi ammessi dai platonici, come veri contrari, perché la contrarietà semmai è all'interno del grande-piccolo. I veri contrari sono l'uno e i molti, che da un certo punto di vista sono termini tra loro correlativi, in quanto il primo è la misura, mentre il secondo è il misurato[119].

Nell'ultima parte del libro I Aristotele fornisce ulteriori precisazioni riguardo alle nozioni di 'intermedio', che essendo il termine compreso tra due contrari si trova all'interno del loro stesso genere, e soprattutto di 'differenza' A proposito di quest'ultima, dopo aver osservato che quando essa è 'specifica' ha luogo sempre tra due termini appartenenti al medesimo genere, egli distingue tra la contrarietà formale, che è appunto una differenza specifica, e la contrarietà materiale (per esempio quella tra maschio e femmina), che non lo è. La differenza, infine, è addirittura tra generi nel caso del corruttibile e dell'incorruttibile, perché questi sono proprietà opposte che caratterizzano l'essenza dei rispettivi enti – tesi che polemizza contro la dottrina platonica, la quale concepiva le idee, incorruttibili, come omogenee alle cose, corruttibili[120].

[118] Ivi 4.
[119] Ivi 5-6.
[120] Ivi 7-10.

5. *L'indagine sulle sostanze immobili*

L'ultimo problema affrontato da Aristotele nella *Metafisica* concerne l'esistenza e l'eventuale natura delle sostanze immobili, la cui indagine è sviluppata appunto nei libri Λ, M e N: di questi il primo espone la concezione della sostanza immobile propria di Aristotele, e gli altri due espongono quelle di Platone e degli Accademici a scopo di critica. Il problema relativo alle sostanze immobili era stato esplicitamente formulato nel libro B, ed è più volte accennato nei libri Z, H e Θ, i quali riguardano la sostanza in generale ma in effetti trattano solo delle sostanze sensibili. Del resto un'indagine sui princìpi, cioè sulle cause prime, della sostanza, non poteva non includere il problema della sostanza immobile, perché coloro che ne avevano affermato l'esistenza, cioè Platone e gli Accademici, l'avevano posta proprio come principio e causa (dal punto di vista di Aristotele) delle sostanze sensibili, e quindi della sostanza in generale. L'indagine sulla sostanza immobile non è dunque un'indagine diversa da quella che concerne la sostanza in generale e, attraverso questa, l'essere in quanto essere.

Il libro Λ si articola in due parti, di cui la prima tratta delle sostanze sensibili (Λ 1-5) – riprendendo varie dottrine presenti nella *Fisica* –, e la seconda di quelle sovrasensibili (Λ 6-10). Sin dall'inizio Aristotele dichiara infatti di voler ricercare i princìpi e le cause della sostanza, intesa come il significato primario dell'essere, ma aggiunge che si possono distinguere tre generi di sostanze: due di sostanze sensibili, cioè quelle corruttibili (i corpi terrestri) e quelle eterne (i corpi celesti), ammessi da tutti, e uno di sostanze immobili, ammesso solo da alcuni[121].

Nella prima parte del libro Aristotele intraprende la ricerca dei princìpi e delle cause delle sostanze sensibili riformulando la dottrina dei tre princìpi-elementi del mutamento (materia, forma e privazione) e aggiungendovi la causa motrice[122]. Egli dimostra poi che questi sono princìpi di tutte le sostanze sensibili non nel senso che siano numericamente gli stessi per tutte (cioè che vi sia un'unica materia, un'unica forma ed un'unica causa motrice); bensì nel senso che essi, pur essendo diversi per ciascuna sostanza, sono gli stessi in universale, cioè come nozioni (di materia, forma e causa motrice) e per

[121] *Metaph.* Λ 1.
[122] Ivi 2-3.

analogia[123]. Ciò significa – dal momento che per Aristotele l'analogia è l'identità di rapporti fra termini diversi[124] – che ciascuna sostanza ha princìpi diversi da quelli delle altre sostanze, i quali però intrattengono con essa lo stesso rapporto che gli altri princìpi intrattengono con le altre. Celebri sono rimaste le espressioni che stanno ad illustrazione di questa dottrina, come «causa di Achille è Peleo, di te tuo padre, e questa lettera B è causa di questa sillaba BA, ma la lettera B in generale è causa della sillaba BA in generale»[125]; o ancora «la tua materia, la tua forma e la tua causa motrice sono diverse dalle mie, ma secondo la nozione universale sono le stesse»[126].

Nella seconda parte del libro Λ invece, in cui è presente una polemica pressoché costante e spesso esplicita nei confronti soprattutto dei platonici, ma anche di altri pensatori[127], Aristotele si occupa della sostanza immobile, dimostrandone anzitutto l'esistenza attraverso una serie di argomentazioni serrate. In primo luogo egli assume come punto di partenza l'esistenza di un movimento eterno, già dimostrata nel libro VIII della *Fisica*; identifica tale movimento con quello, continuo e circolare, del primo cielo, sostanza eterna ma appunto in movimento; e osserva che ogni movimento deve avere una causa motrice (*kinetikon*, o *poietikon*), la quale però non deve essere solo in potenza, altrimenti potrebbe non muovere e dunque non spiegherebbe il movimento, ma deve 'essere in atto' (*energoun*), cioè deve esercitare attualmente la sua funzione motrice[128]. In secondo luogo, egli fa notare che la causa di un movimento eterno non solo deve essere in atto, bensì deve avere l'atto come sua stessa sostanza, perché, se

[123] Ivi 4-5.

[124] Cfr. *Eth. Nic.* V 6, 1131 a 31; 7, 1131 b 12; 1132 a 1.

[125] *Metaph.* Λ 5, 1071 a 22-24.

[126] Ivi, 1071 a 28-29. È evidente comunque che, in questa prima parte del libro, Aristotele non si riallaccia a quanto è detto nei libri centrali della *Metafisica* (Z, H, Θ), dove si preoccupa di stabilire qual è la 'sostanza prima' intesa come causa della sostanzialità, ma sembra invece riformulare dottrine contenute nei libri I e II della *Fisica*, senza tuttavia che ciò crei contrasto.

[127] Cfr., per esempio, *Metaph.* Λ 6, 1071 b 14-17, dove Aristotele dichiara l'inutilità delle idee ai fini della spiegazione del movimento; ivi, 1071 b 37-1072 a 3, dove nomina esplicitamente Platone, criticandone la dottrina dell'anima semovente come principio motore (cfr. specialmente Plat. *Tim.* 34 A-36 D); *Metaph.* Λ 10, 1075 a 11-15, che sembra contenere un'ulteriore polemica contro l'uno-bene posto da Platone come principio di tutta la realtà; nonché la parte finale di quest'ultimo capitolo (ivi, 1075 a 25-1076 a 4).

[128] Ivi 6, 1071 b 3-14.

avesse come sostanza la potenza, in qualche momento potrebbe non muovere e quindi il movimento di cui è causa non sarebbe più eterno (cioè continuo). Infine Aristotele conclude che ci deve essere un principio tale, la cui sostanza sia l'atto (*energeia*), ossia ci deve essere – come si è soliti dire – un atto puro. Tale sostanza, anzi tali 'sostanze' (*ousiai*) – egli precisa in vista della dimostrazione della loro molteplicità, che sarà svolta più oltre – saranno immateriali, perché la materia è potenza, ed immobili, perché il movimento implica potenza[129]. L'esistenza di sostanze immobili, immateriali, puro atto, è così dimostrata, in quanto esse sono necessarie a spiegare il movimento, che è la caratteristica fondamentale delle sostanze sensibili: le sostanze immobili, perciò, sono introdotte nell'indagine sull'essere, e quindi sulla sostanza, non come nuovi oggetti su cui tale indagine verte, ma come princìpi a cui essa approda.

Una volta dimostrata l'esistenza della sostanza sovrasensibile, Aristotele si dedica a precisarne i vari aspetti. Anzitutto egli si sofferma sul modo in cui il motore immobile muove il primo cielo, spiegando che lo muove nello stesso modo in cui muovono l'oggetto del desiderio (*to orekton*) e l'oggetto dell'intellezione (*to noeton*), cioè nell'unico modo in cui il motore non entra in contatto col mosso e quindi rimane completamente immobile. A tale proposito egli osserva che del resto il primo oggetto del desiderio e il primo oggetto dell'intellezione coincidono, perché nulla può essere desiderato senza essere conosciuto, e vengono a costituire la 'sostanza prima' (intesa questa volta nel senso di sostanza semplice e in atto). Dunque il motore immobile muove il primo cielo come oggetto d'amore (*eromenon*), vale a dire come fine, e per mezzo del primo cielo, che a sua volta muove (per contatto) tutti gli altri cieli, muove tutte le cose[130].

Per quanto riguarda poi la natura del motore immobile, Aristotele la illustra facendo discendere le sue caratteristiche l'una dall'altra. Esso è un essere necessario, perché, essendo immobile, non può stare diversamente da come è; ed è 'in modo bello' (*kalos*), perché il ne-

[129] Ivi, 1071 b 17-22. Che quella sopra riportata sia la struttura della dimostrazione aristotelica, è stato recentemente riconosciuto anche da J.L. Ackrill, *Change and Aristotle's Theological Argument*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», suppl. vol. 1991, pp. 57-66. Sull'argomento si vedano gli studi pubblicati in M.L. Gill, J.G. Lennox (a cura di), *Self-Motion from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton 1994.

[130] *Metaph.* Λ 7, 1072 a 19-b 4.

cessario è anche ciò senza di cui non c'è il bene. Allora la sua condizione (*diagoge*) è la migliore che ci sia, vale a dire quella che è la migliore anche per l'uomo, sia pure per breve tempo, cioè il pensiero (*noesis*). Se la sua attività (*energeia*) è pensiero, essa è la più piacevole (*hediste*) che ci sia, con la differenza che, in questa felice condizione in cui l'uomo si trova talvolta, egli si trova sempre. Ora, «poiché l'attività del pensare è vita», e quindi il motore immobile vive una vita ottima ed eterna, si può dire che egli è un dio[131]. Aristotele conclude l'illustrazione precisando che egli è senza grandezza, perché è immateriale, ed è dotato di potenza infinita (nel senso di potenza attiva), perché muove il cielo per un tempo infinito[132].

Un altro aspetto che Aristotele intende chiarire a proposito delle sostanze immobili è se esse siano una o molte. È questo un problema del tutto legittimo, per il fatto che i movimenti eterni che richiedono di essere spiegati sono più di uno, cioè non solo quello del primo cielo – o cielo delle stelle fisse –, bensì anche quelli dei vari pianeti – o astri 'erranti', tra cui gli antichi annoveravano anche il sole e la luna. Secondo Aristotele le sostanze immobili sono molteplici, anzi sono tante quanti sono i movimenti[133], e più precisamente 55, numero che egli stabilisce sulla base delle teorie dei più noti astronomi del suo tempo, come Eudosso e Callippo[134]. Tanti sono, dunque, anche i motori immobili che si aggiungono a quello del primo cielo, il quale tuttavia rimane il primo fra tutti e, nella sua posizione di primo, è unico, perché, essendo immateriale, non può essere moltiplicato. La sua unicità, anzi, è la prova dell'unicità del cielo che comprende in sé

[131] Ivi, 1072 b 4-30. Per i Greci, infatti, gli dèi sono dei viventi beati ed immortali.

[132] Ivi, 1072 b 30-1073 a 14. La cosiddetta 'teologia' filosofica di Aristotele si riduce dunque a un discorso brevissimo, e differisce da altre considerazioni di carattere ugualmente teologico che Aristotele ricava dalla religione greca tradizionale, sulle quali si veda R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal 1992.

[133] *Metaph.* Λ 8, 1073 a 14-b 3; tali movimenti sono in numero maggiore di quelli dei pianeti, dal momento che – secondo la nota teoria astronomica di Eudosso – il movimento apparentemente irregolare di ciascun pianeta è la risultante di una somma di movimenti regolari, cioè circolari, di più sfere concentriche.

[134] Ivi, 1073 b 3-1074 a 31; Aristotele ha aumentato il numero delle sfere, rispetto a quelli stabiliti da Eudosso (33) e da Callippo (47), avendo introdotto, tra le sfere ammesse dai due astronomi, altre sfere dette 'regredienti' (*anelittousai*) al fine di evitare l'effetto di trascinamento dovuto al loro contatto.

tutti gli altri, e quindi dell'universo intero[135]. Esso pertanto può essere considerato il dio supremo.

Aristotele si chiede ancora che cosa pensi questo primo motore immobile, e afferma che non può pensare altro da sé, altrimenti muterebbe col mutare del suo oggetto, ed inoltre che deve pensare l'oggetto più degno che vi sia, cioè se stesso. Perciò, essendo pensiero e pensando se stesso, il primo motore immobile può essere definito come 'pensiero di pensiero' (*noeseos noesis*). Si tratta però, precisa Aristotele, di un pensiero diverso da quello umano – il quale pensa oggetti composti e quindi compie un processo per giungere a coglierli in un determinato momento –, perché l'immobilità del motore richiede che esso colga il suo oggetto, cioè se stesso, con un unico atto di pensiero, il quale abbraccia tutta l'eternità[136].

L'ultimo problema che Aristotele si pone nel libro Λ è in quale modo il bene, anzi l'ottimo, appartenga all'universo, se come qualcosa di separato ed esistente in se stesso, oppure come l'ordine stesso dell'universo. La sua soluzione è costituita dal celebre paragone dell'universo con un esercito, il cui bene consiste, sì, nell'ordine, ma più ancora nel comandante, perché questo è causa dell'ordine, mentre l'ordine non è causa di lui[137].

Alla discussione delle concezioni della sostanza immobile elaborate dagli Accademici sono interamente dedicati i libri M e N. Nel libro M viene anzitutto criticata la teoria degli enti matematici (numeri e figure geometriche), professata tanto da Platone quanto da Speusippo. Secondo Aristotele i numeri e le figure non sono sostanze separate dalle realtà sensibili, ma sono aspetti di queste, esistenti in esse in potenza e separabili in atto solo mediante il pensiero (attraverso la cosiddetta 'astrazione')[138]. In secondo luogo egli critica le idee considerate indipendentemente da ogni loro connessione con i

[135] Ivi, 1074 a 31-38.

[136] Secondo Donini, *op. cit.*, pp. 148-149, la concezione aristotelica di dio come pensiero sarebbe antropomorfica. A ciò si può osservare che Aristotele considerava antropomorfica, a sua volta, quella del *Timeo* di Platone, per cui dio è come un artigiano, ed anzi sembra limitare la somiglianza tra dio e l'uomo al minimo possibile, cioè al solo pensiero, unica attività compatibile con l'immobilità, sottolineando al tempo stesso le differenze tra pensiero umano e pensiero divino. Su questo argomento si veda L.A. Kosman, *Divine Being and Divine Thinking in «Metaphysics» Lambda*, in «Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», III (1987), pp. 165-188.

[137] *Metaph.* Λ 10, 1075 a 11-15.

[138] Ivi M 2-3.

numeri, ossia nella formulazione che della relativa dottrina era stata data all'origine, proponendo una serie di argomentazioni non molto diverse da quelle presenti nel libro A[139].

Infine viene discussa la dottrina dei numeri ideali, o idee-numeri, e dei loro princìpi, sostenuta sia da Platone che da Senocrate. A questo proposito Aristotele rileva come, per essere numeri, tali enti debbano essere composti da unità combinabili tra di loro, mentre per essere ideali, essi debbano essere non combinabili l'uno con l'altro. Ciò rende difficile capire di quale tipo di unità siano composti i numeri ideali. In ogni caso la soluzione peggiore è quella adottata da Senocrate (indicato come autore del 'terzo modo' di intendere le sostanze immobili), perché questi pretende di identificare realtà matematiche con realtà ideali[140].

A sua volta il libro N espone una serie di critiche ai due princìpi delle sostanze sovrasensibili ammessi dagli Accademici, cioè l'uno e la diade indefinita. Alcune di esse si basano sul fatto che, essendo contrari, tali princìpi necessitano di un sostrato[141], ed altre sul fatto che, essendo identificabili rispettivamente con l'essere e col non essere, intesi ciacuno in un senso solo, essi ripropongono una maniera arcaica, cioè parmenidea, di spiegare la molteplicità degli enti. Secondo Aristotele, invece, la molteplicità è dovuta al fatto che, tanto l'essere, quanto il non essere, devono essere intesi in molti sensi[142]. Il libro N, e l'intera *Metafisica*, si chiudono con una serie di critiche all'uno inteso come bene[143].

[139] Ivi 4-5. Cfr. ivi A 6 e 9.

[140] Ivi M 6-8. L'allusione a Senocrate è in ivi M 8, 1083 b 1-3. Essa costituisce una delle ragioni per cui si è ritenuto che il libro M sia stato scritto quando Senocrate era scolarca dell'Accademia e Aristotele insegnava nel Liceo.

[141] Ivi N 1.

[142] Ivi 2.

[143] Ivi 4-6. Tali critiche sono presenti in modo più sintetico anche alla fine del libro Λ.

Capitolo sesto
Etica

1. Caratteri generali

Aristotele è autore di due trattati di etica, intitolati, rispettivamente, *Etica Nicomachea* ed *Etica Eudemia*. Ad essi si aggiunge un terzo trattato, chiamato *Grande etica*, che molto probabilmente è opera di qualche discepolo diretto di Aristotele. Cominciamo con un breve riassunto del loro contenuto.

Le tre etiche hanno una struttura abbastanza simile, e i temi principali si succedono sempre nello stesso ordine[1]: 1) il bene supremo e la felicità; 2) la virtù etica in generale e le virtù etiche particolari; 3) le virtù dianoetiche o intellettuali; 4) i vizi, l'incontinenza; 5) l'amicizia; 6) la virtù perfetta, la felicità completa.

Questi argomenti non sono semplicemente posti gli uni accanto agli altri, ma sono collegati da un percorso logico, che conduce ad una progressiva scoperta di cosa siano il bene umano e la felicità. Per certi versi infatti i trattati etici di Aristotele non hanno una struttura deduttiva o dimostrativa, ma piuttosto un andamento simile a quello di molti dialoghi platonici: all'inizio si pone un problema, in questo caso cos'è il bene umano, e si cerca poi di risolverlo attraverso una serie di ricerche successive, che affrontano il tema da vari punti di vista, con varie riprese, false partenze e doppie discussioni. Vediamo questo andamento in dettaglio riguardo all'*Etica Nicomachea*.

[1] L'ordinamento attuale dei trattati aristotelici deriva dall'edizione di Andronico di Rodi, ma l'*Etica Nicomachea* e l'*Etica Eudemia* sono citate nelle liste delle opere di Aristotele antecedenti la sistemazione di Andronico (Diogene Laerzio, n. 38; Esichio, n. 39) e in Cicerone, che non conobbe l'edizione di Andronico (*De fin.* V 12). Quindi l'attuale ordinamento delle lezioni di etica precede l'edizione di Andronico, e probabilmente risale, almeno in parte, ad Aristotele stesso.

L'indagine, che si inizia con la domanda «Cos'è il bene supremo?», arriva, in un primo momento, alla definizione della felicità come 'attività dell'anima secondo virtù' (I 6, 1098 a 16)[2]. Ciò comporta, naturalmente, che si esamini la nozione di virtù dell'anima, sulla base di una distinzione delle parti dell'anima (I 13, 1102 a 5 sgg.), cui corrisponde la distinzione di due tipi di virtù, virtù del carattere o etica, e dell'intelletto o dianoetica. Il discorso si sviluppa poi, nel libro II, attraverso un'indagine sull'origine della virtù etica (II 1, 1103 a 14 sgg.), e sulle sue caratteristiche generali (II 2, 1103 b 26 sgg.); fa parte di questa sezione la notissima dottrina del giusto mezzo, che vedremo nel dettaglio più avanti. Questa sezione sulla virtù etica in generale si conclude con una nuova definizione, su cui torneremo. I capitoli finali del libro II descrivono poi alcune caratteristiche del concetto di giusto mezzo e danno alcune indicazioni pratiche per raggiungere questa condizione dell'animo e dell'agire.

Il libro III contiene una discussione sulle condizioni dell'azione: volontarietà, scelta, deliberazione, il volere in generale, la responsabilità del singolo. Si tratta di condizioni che non valgono solo per le attività secondo virtù, ma per ogni tipo di azione umana. La conoscenza di questi aspetti è necessaria per determinare cosa sia un agire virtuoso.

Poiché Aristotele ritiene insufficiente una definizione generale della virtù etica, il discorso procede con una dettagliata analisi delle virtù particolari (II 7; III 8-IV 9). Ad esse si aggiunge la descrizione di un'altra virtù etica, la giustizia, e delle sue specie (V), con cui si chiude l'esame delle virtù del carattere. In questo modo la nozione generalissima di 'agire secondo virtù', che avevamo trovato nel libro I, viene riempita di contenuti più dettagliati.

Nel libro VI si discutono le virtù intellettuali, ma da un punto di vista particolare: nella definizione della virtù del carattere in generale si era detto che l'agire virtuoso è quello che avviene «in conformità alla retta ragione» (II 2, 1103 b 32), nel libro VI l'attenzione principale è rivolta a quella virtù intellettuale che è legata alla prassi, e che costituisce la retta ragione, in base alla quale viene determinata la corretta misura nell'agire e nelle emozioni, cioè la saggezza. Aristotele aggiunge che vi è un'altra virtù intellettuale nell'uomo, la sa-

[2] Ove non vi sia una indicazione diversa, le citazioni si riferiscono all'*Etica Nicomachea* e si basano sul testo dell'edizione Susemihl-Apelt (Bibliotheca Teubneriana, Teubner, Leipzig 1912), di cui viene ripresa anche la divisione in capitoli.

pienza, e che la saggezza sta alla sapienza come la medicina sta alla salute: è al servizio di essa[3]. Con il libro VI si chiude l'esame delle virtù che si era iniziato in I 13, e che aveva avuto il compito di riempire di contenuto la formula generale della felicità.

Seguono una serie di questioni particolari, che precisano da vari punti di vista la nozione di azione secondo virtù. Prima di tutto Aristotele studia le azioni viziose o comunque errate (VII 1-10); poi la nozione di piacere, che viene analizzata due volte, e con risultati parzialmente diversi (VII 11-15 e X 1-5); poi la nozione di amicizia, cui sono dedicati due libri (VIII e IX): Aristotele giustifica questo esame affermando che l'amicizia o è una specie di virtù, o è strettamente unita a virtù, e in questi libri ci dà una ampia fenomenologia dei rapporti interpersonali non politici nell'Atene del suo tempo.

Infine Aristotele riprende la questione della felicità, e indaga quale sia la felicità perfetta (X 7, 1177 a 12). A suo parere, dato che le attività migliori dell'uomo sono quelle intellettuali, la felicità perfetta consiste nella vita intellettuale e nella coltivazione della sapienza (*bios theoretikos*); la vita 'politica', cioè l'attuazione delle virtù sociali come coraggio, generosità e simili, è una vita felice, ma non la più felice. Concludono la trattazione una discussione dell'importanza dell'educazione e dei buoni costumi (X 10, 1179 a 33 sgg.) ed un esame di come si può diventare buoni legislatori (X 10, 1180 b 28 sgg.), che prelude alle discussioni della *Politica*.

Alla fine del discorso la questione iniziale trova, grosso modo, la sua risposta; ma questa risposta ha degli aspetti inattesi, dato che il procedere nella ricerca ha comportato anche una revisione della formulazione iniziale della domanda stessa. Le varie parti delle etiche, quindi, non possono essere lette in modo isolato, ma vanno comprese in un generale movimento del pensiero che parte da una domanda e procede verso la soluzione del problema iniziale.

La struttura dei trattati etici aristotelici ci mostra anche il modo particolare con cui Aristotele imposta la problematica etica, approccio che, a sua volta, deriva dalla concezione generale della morale propria di Aristotele. Un breve confronto può aiutarci a chiarire questo punto. Platone, nella *Repubblica*, dedica l'inizio del dialogo ad

[3] Il discepolo di Aristotele, Teofrasto, dirà, in modo ancora più chiaro, che la saggezza sta alla sapienza come il servo sta al padrone (fr. 461 Fortenbaugh = Theophrastus of Eresus, *Sources for his Life, Writings, Thought & Influence*, a cura di W.W. Fortenbaugh *et al.*, 2 voll., Brill, Leiden 1992).

una confutazione del relativismo etico, discutendo la tesi di Trasimaco, per il quale «giusto è ciò che è utile al potere politico stabilito» (339 A). Questo mostra che Platone ritiene necessario criticare, in primo luogo, le posizioni teoriche che minacciavano di rendere irrilevante la problematica etica. Solo dopo questa confutazione egli inizia a descrivere la sua teoria della giustizia, che si fonda sul riconoscimento dell'ordine cosmico basato sulla realtà trascendente delle idee.

L'approccio di Aristotele è diverso, si basa su un dato di fatto e su di un principio metodologico. Il dato di fatto, a suo parere evidente, è la struttura finalistica dell'agire umano, infatti, egli dice all'inizio dell'*Etica Nicomachea* (I 1, 1094 a 1-2), che tutti coloro che agiscono lo fanno per uno scopo, e la ricerca aristotelica del bene è costruita sul riconoscimento di questa struttura necessaria del comportamento umano. Il principio metodologico consiste nell'idea che l'etica è una disciplina indipendente dalla filosofia prima, e che, come le scienze particolari, la filosofia pratica non trae i suoi princìpi propri dalla metafisica. In questa presentazione generale affronteremo solo i temi che a nostro parere caratterizzano in modo particolare il pensiero etico di Aristotele, in modo da sottolinearne la specificità.

2. *Questioni di vocabolario*

Uno dei problemi maggiori per il lettore delle *Etiche* di Aristotele è dato dalla difficoltà di intendere in modo completamente esatto il significato dei termini impiegati da Aristotele. La maggior parte della terminologia filosofica greca venne tradotta in latino a partire dal I secolo a.C. da Cicerone, Lucrezio, Seneca, Quintiliano ed altri. I termini che noi oggi usiamo per tradurre in italiano le parole dei filosofi greci derivano in gran parte dai termini latini scelti, o, molto spesso, appositamente inventati dai filosofi romani[4].

Così, per limitarci al nostro campo, *eudaimonia* divenne *felicitas*, *arete* divenne *virtus*, *kakia* divenne *vitium*, *psyche* divenne *animus* ed *anima*. Da questi termini derivano 'felicità', 'virtù', 'vizio', 'animo/anima', e tali parole non solo non hanno più un rapporto diretto con l'originale, ma hanno anche subìto una loro ulteriore evoluzione dal

[4] Cfr. R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Teubner, Leipzig 1879, rist. Olms, Hildesheim 1964.

tempo di Cicerone ad oggi, soprattutto all'interno del parlare comune, allontanandosi sempre più dal significato dei termini greci antichi. Un lettore di oggi che si imbatta nella definizione aristotelica del bene supremo, secondo cui esso è 'la felicità' (I 6, 1097 b 22) e consiste in «un'attività dell'anima secondo virtù», in base all'uso corrente dei termini sarebbe legittimato a comprendere che il bene supremo secondo Aristotele è «uno stato di pieno appagamento e contentezza», e che tale contentezza, in modo contrario all'esperienza comune, dovrebbe derivare da una serie di comportamenti di «un principio immortale insito in noi, opposto al corpo», e secondo una «disposizione d'animo volta al bene ed all'autolimitazione, in particolare nella sfera dei desideri fisici»[5]. In altre parole, in base all'uso corrente dei termini, la felicità per Aristotele risulterebbe essere una specie di piacere dell'autocontrollo, il che è quasi esattamente l'opposto di ciò che Aristotele voleva dire. Infatti Aristotele molto probabilmente intendeva dire che il bene umano consiste nella piena realizzazione di se stessi, e che tale autorealizzazione consiste nel perfetto funzionamento della parte razionale della nostra mente.

Per ovviare a questa situazione molti tentativi sono stati compiuti, ma non sempre con buoni risultati. Alcuni hanno cercato di risalire al senso etimologico delle parole greche, per riscoprire in esso il significato originario da recuperare, contro le confusioni della lingua moderna (ad esempio si è inteso il termine *logos* come 'legare, collegare'); ma questa procedura, nel caso di Aristotele, ci pare impraticabile. Aristotele stesso, nei *Topici*, ha criticato chi non usa i termini nel loro significato corrente ma in senso etimologico[6]. Per Aristotele chi è *eudaimon* non ha affatto un demone eccellente, proprio come per noi un pomodoro non è affatto una mela d'oro.

Un'altra possibilità, tentata a volte dai traduttori di lingua inglese, consiste nel cercare nella lingua corrente termini nuovi per tradurre le nozioni chiave del pensiero di Aristotele, abbandonando i termini tradizionali derivanti dal latino: così *eudaimonia* è stato a volte tradotto con *flourishing*, 'crescita vigorosa, fioritura', *arete* con *excellence*,

[5] Le definizioni dell'uso comune dei termini italiani in questo saggio derivano tutte dal *Dizionario della lingua italiana* di G. Devoto e G. Oli, Le Monnier, Firenze 1973[5].

[6] *Top.* II 6, 112 a 32-38, in cui Aristotele critica chi intende *eupsychos* come 'persona di animo buono' invece che 'coraggioso' (*andreios*) o chi intende *eudaimon* (felice) come 'colui che ha un demone eccellente'.

'eccellenza' e *kakia* con *flaw*, 'difetto' Ma questi nuovi termini si sono dimostrati altrettanto imprecisi di quelli tradizionali, ed hanno in più il difetto di non essere ancora entrati nell'uso corrente, e quindi di poter creare confusione nel lettore.

La via migliore è probabilmente quella di tradurre le *Etiche* servendosi dei termini tradizionali (*eudaimonia* = felicità; *arete* = virtù), avvisando tuttavia il lettore del fatto che la parola italiana va intesa in un'accezione particolare, e non nel suo senso più comune. Indicheremo qui di seguito alcuni casi, i più importanti, nel contesto del linguaggio etico di Aristotele.

Agathon e *kakon*, bene e male, non hanno sempre un significato morale, spesso essi mantengono un significato di distinzione di classe sociale, che avevano in origine, e indicano ciò che è nobile e ciò che è ignobile[7]. Più vicino di *agathon* al nostro significato di 'bene morale' è *to kalon*, il bello o il nobile, termine che indica una qualità delle azioni (I 9, 1099 a 32, b 32, ecc.) ed è, insieme al giusto, oggetto della politica (I 1, 1094 b 14-15). Ma, a differenza del dovere morale (*Sollen*) delle etiche moderne, *to kalon* ha una precisa dimensione pubblica: la sfera della moralità in Aristotele molto spesso è definita come l'ambito della lode e del biasimo, *epainos kai psogos*, in cui rientrano gli aspetti del comportamento umano più specificamente morali (nel nostro senso). Chi è stato educato al precetto cristiano della modestia, per cui «quando fai elemosina, non sappia la tua sinistra quanto fa la tua destra» (Matteo, 6, 3), può trovare sgradevole questa dimensione pubblica della valutazione morale. Ma Aristotele probabilmente intende esprimere il fatto che, nella sua etica, la valutazione morale nasce sulla base delle precomprensioni etiche correnti e ha il suo luogo proprio nella comunità.

Eudaimonia, felicità, è indicato da Aristotele come il nome che tutti danno al bene umano, ma egli aggiunge che sul contenuto di questo termine nessuno è d'accordo (I 2, 1095 a 16-21). Vediamo allora in che senso Aristotele lo usa: egli indica con *eudaimonia*, con tutta evidenza, una condizione oggettiva e non soggettiva, dell'uomo. Se l'*eudaimonia* non è possibile senza piacere, essa non consiste però

[7] Nietzsche, nella *Genealogia della morale* (Saggio I, §§ 5 sgg., in *Werke* VI 2, pp. 276 sgg.; trad. it. Adelphi, Milano 1984, pp. 18 sgg.), da buon conoscitore del mondo greco arcaico, osserva che nel mondo arcaico *agathos*, 'buono' vale come 'aristocratico' e *kakos*, 'cattivo' vale come 'plebeo' Le conseguenze che egli trae da questo dato, tuttavia, sono del tutto personali.

in uno stato di intensa contentezza, autocosciente e prolungato per tutta l'esistenza[8]. Si tratta piuttosto di uno stato che oggi potremmo definire di 'autorealizzazione', come nell'espressione «una vita realizzata». Intendiamo con ciò l'operare in modo opportuno, il riuscire bene nella propria opera. Componenti della felicità sono le attività (*energeiai*) o le azioni (*praxeis*) umane. Connesse con *eudaimonia* sono le nozioni di completezza (I 4, 1097 b 3), eccellenza (I 6, 1097 b 22), successo (*eupraxia*, I 8, 1098 b 21-22). All'*eudaimon* si oppone il misero, *athlios*.

Arete, virtù, indica l'eccellenza di un ente o di una attività svolta da un ente. Gauthier suggerisce come termini equivalenti ad *arete*, 'valore' o 'perfezione' Il senso del termine greco è lontano dal significato di 'virtù' nella nostra lingua, 'disposizione d'animo volta al bene'; forse una traccia dell'uso antico di 'virtù' si trova ancora in Machiavelli o in Foscolo. Come Omero parlava dell'*arete* del cavallo, che consiste nel ben correre, così Aristotele parla della *arete* dell'occhio, che consiste nel vedere bene (I 5, 1106 a 17). In generale, Aristotele afferma, «ogni virtù ha l'effetto di portare alla buona realizzazione ciò di cui è virtù, e di far sì che egli eserciti bene la sua opera (*ergon*)» (I 5, 1106 a 15-17). Da questa definizione deriva che il concetto di *arete* è strettamente connesso al concetto di *ergon*, uno dei termini più complessi, e più difficili da tradurre, di tutta l'etica aristotelica: esso indica, insieme, sia l'oggetto prodotto sia l'attività dell'agente, quindi sia l'opera (una casa) sia l'operare tipico (l'edificare). In genere oggi si traduce *ergon* con 'funzione', ma questo termine italiano può essere sviante, infatti con 'funzione' noi intendiamo un «compito specifico, assegnato nell'ambito di una attività organizzata o di una struttura», oppure, in matematica, la «correlazione tra due o più grandezze». Ciò non si applica all'etica di Aristotele, in cui *ergon* non indica l'operazione di una parte di un contesto più vasto, ma l'attività tipica dell'ente. Per questo a volte *ergon* è connesso a *zoe*, vita, intesa come 'modo di vivere' (I 6, 1098 a 13).

Logos non è certo un termine tipico esclusivamente del vocabolario etico aristotelico, e nelle *Etiche* esso mantiene l'usuale molte-

[8] La definizione è di Kant (*Critica della ragion pratica*, L. I, c. I, § 3 teorema II e scolio II, in *Werke* V, pp. 22-26; trad. it., Laterza, Roma-Bari 1909, 1982[14], pp. 27-33). Sull'evoluzione del concetto di felicità nell'età moderna danno molte importanti indicazioni i saggi raccolti da C. Vigna (a cura di), *Teorie della felicità*, Francisci, Abano (Padova) 1986.

plicità di significati: discorso (I 1, 1094 b 13), argomento (I 2, 1095 a 30), definizione (I 4, 1096 b 1), parola (II 1, 1103 b 21), ragione (I 13, 1102 a 28), proporzione (V 6, 1131 a 31). Lo citiamo qui perché sotto l'influenza di alcune traduzioni molto prestigiose, come quelle di Gauthier e Dirlmeier, è invalso l'uso di tradurre, a volte, *logos* con 'regola' (*règle*, *Plan*), il che ci pare errato; del resto altri traduttori altrettanto prestigiosi come Ross, Tricot o Irwin rifiutano tale scelta. In effetti è difficile intendere il termine *logos* come 'regola' o 'norma', termini che in italiano indicano un 'precetto', un 'riferimento normativo costante', ed anche un 'codice di comportamento' (la 'regola benedettina') che posseggono un carattere di 'imprescindibile obbligatorietà'. Ma queste nozioni sono estranee all'etica di Aristotele, che non mira a formulare regole universali, ed anzi, come vedremo, ritiene che l'universalità sia un difetto nelle prescrizioni etiche. Il *logos* delle *Etiche* non ha un carattere universalmente normativo, come la ragione kantiana.

3. *Il metodo dell'etica*

Aristotele non si pone mai il problema del metodo dell'etica come disciplina filosofica: egli afferma nella *Metafisica* che «è assurdo ricercare allo stesso tempo una scienza, e il metodo di questa scienza. Nessuna delle due cose è facile da comprendere» (α 3, 995 a 13-14). Invece nelle *Etiche* Aristotele si pone il problema del metodo e dello statuto logico del ragionamento pratico, cioè dell'attività della *phronesis*, o saggezza. Su questo secondo punto torneremo più avanti.

Ciò non toglie che l'etica aristotelica abbia assunto, specialmente nelle discussioni degli ultimi decenni, una notevole importanza dal punto di vista delle discussioni sul metodo dell'etica come disciplina filosofica, e che si sia da più parti affermato che sarebbe necessario trattare di etica secondo il metodo di Aristotele; ciò è tipico della corrente intesa alla rivalutazione della 'filosofia pratica' Costoro fanno riferimento al metodo di analisi e discussione di fatto presente nei trattati intitolati *Etica Eudemia* ed *Etica Nicomachea*, e ad alcune riflessioni isolate sul giusto modo di procedere che si trovano qua e là in queste due opere. In questo paragrafo tratteremo del metodo delle *Etiche* nel senso qui indicato.

Vediamo per prima cosa quale sia il nome dato da Aristotele alla sua etica. Egli non usa mai l'espressione *episteme praktike* per indi-

care la sua trattazione etica[9]; si serve piuttosto dell'espressione *he peri ta anthropeia philosophia*, la disciplina filosofica che riguarda le cose umane (X 10, 1181 b 15-16), con cui l'etica viene distinta dalla filosofia prima, chiamata *alle philosophia* in I 4, 1096 b 31. Dobbiamo intendere la *philosophia* di cui parla Aristotele in un senso alquanto più vasto del nostro 'filosofia', dato che nella *Metafisica* comprende anche la fisica e la matematica (Γ 2, 1004 a 3; E 2, 1026 a 17-18); potremmo tradurla con 'sapere intellettuale', 'ricerca teorica' o simili. Negli *Analitici secondi*, poi, Aristotele cita la *theoria ethike*, riferendosi evidentemente ai suoi propri trattati (I 33, 89 b 7-9). A volte Aristotele definisce la sua etica anche con l'espressione *politike tis* «in un certo senso, politica» (I 1, 1094 b 14-15), ma il termine *politike* è ambiguo, perché indica anche il sapere dell'uomo di governo (I 1, 1094 a 27). In altri passi, in modo più chiaro, Aristotele chiama la sua trattazione etica *philosophia politike* (VII 12, 1152 b 1; *Pol.* III 12, 1282 b 23).

Dal punto di vista della forma gli scritti che compongono l'*Etica Nicomachea* sono indicati con le espressioni *methodos* (I 1, 1094 b 11) e *pragmateia* (II 2, 1103 a 26), a seconda della loro forma espositiva: il libro I, che ricerca cosa sia la felicità, e compie una indagine, è chiamato, giustamente, *methodos* (= indagine), il libro II, che descrive il modo di acquisire la virtù, il suo rapporto con l'abitudine e le differenti funzioni psichiche, e in cui non si compie una ricerca, ma si descrivono e si spiegano dei dati, è chiamato, giustamente, *pragmateia* (= trattazione). È chiaro che non si era ancora stabilizzato l'uso di chiamare 'etica' la disciplina filosofica che tratta del buon agire umano, uso che apparirà nell'età ellenistica.

Rispetto al contenuto, il problema del metodo della filosofia pratica aristotelica può essere affrontato da due punti di vista, o attra-

[9] In *Metaph.* α 1, 993 b 21, e in E 1, 1025 a 21, l'espressione [*episteme*] *praktike* indica evidentemente il sapere pratico dell'uomo che agisce, cioè la *phronesis*, e non la riflessione del filosofo su di esso, come dimostrano i riferimenti alle azioni, alle scelte e a *hoi praktikoi*, gli uomini d'azione, che seguono. Aristotele infatti, oltre al senso ristretto, ammette anche un uso ampio del termine *episteme* (cfr. *An. post.* I 13, 79 a 2), tanto ampio da includere in sé anche le tecniche e le discipline pratiche (*Eth. Nic.* I 1, 1094 a 7): se *episteme* è usato in senso ampio, la *phronesis* è *episteme*. Non si deve essere tratti in inganno dal fatto che Aristotele, in *Eth. Nic.* VI 9, 1142 a 23-24, dice «è chiaro che la saggezza (*phronesis*) non è scienza (*episteme*)», infatti nel libro VI *episteme* è intesa solo in senso ristretto, come scienza necessaria di oggetti immutabili (VI 3, 1139 b 22-24; VI 5, 1140 a 33-34).

verso il confronto con il metodo dell'etica di altri autori, antichi e moderni, o attraverso il confronto con il metodo delle altre trattazioni aristoteliche, della *Fisica*, della *Metafisica* o della *Retorica*. Di solito gli storici dell'etica filosofica seguono la prima strada, noi seguiremo invece la seconda, il che, forse, ci permetterà di precisare meglio il modo di procedere di Aristotele.

In una parola, il metodo della filosofia pratica aristotelica non è altro che il consueto metodo dialettico di Aristotele, con alcuni adattamenti dovuti alla materia ed agli scopi particolari di una discussione sull'etica; molte caratteristiche che oggi, erroneamente, vengono considerate tipiche della filosofia pratica aristotelica sono invece tipiche della filosofia di Aristotele in generale, e si ritrovano quasi identiche anche nelle opere teoretiche[10]. Ma vi sono anche alcune caratteristiche proprie del metodo delle *Etiche* in particolare.

Per cominciare con uno degli aspetti metodologici delle *Etiche* più citati, il fatto che le determinazioni dell'etica abbiano una validità 'per lo più', l'esporre le proprie tesi *typoi*, a grandi linee sono, per Aristotele, delle caratteristiche tipiche di tutte le discipline che hanno a che fare con enti mutevoli, col divenire, e non solo dell'etica. Le si ritrova anche nelle scienze fisiche (*Phys.* II 8, 198 b 35-36; *De an.* II 1, 413 a 9). Si richiede esperienza sia per lo studio della fisica, sia per lo studio della filosofia pratica (I 1, 1095 a 3; VI 9, 1142 a 15-19), perché i princìpi di queste discipline derivano da essa.

Buona parte della ricerca filosofica di Aristotele si basa su opinioni celebri e perciò autorevoli. Esse sono chiamate *endoxa* nei *Topici* (I 1, 100 b 21-23); questo termine è poco usato nei trattati morali; quando appare nelle *Etiche* in genere indica ciò che dà celebrità e una buona reputazione (ad esempio, IV 13, 1127 b 25). Solo in un passo dell'*Etica Nicomachea*, passo molto importante del resto, *endoxa* indica le opinioni autorevoli (VII 1, 1145 b 5). Nel resto dell'opera le opinioni autorevoli sono chiamate semplicemente *doxai*, opinioni, con l'aggiunta di precisazioni secondo cui non si tratta di opinioni qualunque: «questa *doxa*, che è antica ed è ammessa da tutti i filosofi», dice ad esempio Aristotele in I 8, 1098 b 17. Al di là delle questioni terminologiche, è chiaro che Aristotele ritiene punto di partenza adeguato dell'indagine solo una parte delle opinioni, quelle do-

[10] Questo aspetto è stato ben sottolineato da E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 113-152.

tate di attendibilità: «esaminare tutte le opinioni è, forse, abbastanza inutile; ci basterà esaminare le più diffuse, o quelle che sembrano avere degli argomenti in loro favore» (I 2, 1095 a 28-30). Oltre a far riferimento alle *doxai*, Aristotele si basa sui *phainomena*. Nelle scienze fisiche essi sono ciò che si mostra evidente all'osservatore: *ta phainomena kata ten aisthesin* sono «i dati evidenti che cadono sotto i nostri sensi» (*De cael.* III 4, 303 a 22-23, ove vengono distinti dagli *endoxa*). Nell'ambito delle *Etiche*, al contrario, i *phainomena* sono ciò che appare vero all'uditorio (I 1, 1094 a 3) o all'agente (III 7, 1114 b 1), quindi sono *phainomena* anche i valori morali, gli usi e i costumi, le opinioni stabilite e fisse. A nostro parere vi è una gradazione di attendibilità crescente tra *doxai* e *phainomena*: i *phainomena* hanno una certa pretesa alla verità, maggiore di quella delle semplici *doxai*, ma non sono necessariamente veri (II 8, 1109 a 14), lo mostra l'uso dell'aggettivo *phainomenos* nel senso di 'apparente', in opposizione a 'vero' (III 6, 1113 a 15-16: *phainomenon agathon*).

Il procedimento di Aristotele, nelle opere teoretiche come nelle *Etiche*, consiste nel partire da una rassegna delle opinioni; l'esame delle opinioni notevoli tende a:

– liberare le opinioni stesse dalle oscurità e dalle imprecisioni,

– contrapporre le opinioni opposte per trovare la verità tra due alternative,

– risolvere i problemi, risalendo alla natura della cosa stessa,

– dimostrare come mai può essere nata l'opinione errata.

Quando è stata dimostrata la verità, le opinioni degne di esame sono chiamate in causa di nuovo, allo scopo di mostrare che la dottrina stabilita non è paradossale, ma si accorda con quanto le persone autorevoli, in fondo, avevano sempre pensato: «Bisogna indagare su questo principio non solo in base alla conclusione cui siamo arrivati ed alle premesse del nostro ragionamento, ma anche a partire da quanto si dice su di esso. Tutti i fatti concordano con ciò che è vero, ma vengono ben presto in conflitto con il falso [...] avremo detto bene, almeno secondo la dottrina dei tre tipi di beni, che è antica ed è accreditata da tutti i filosofi» (I 8, 1098 b 8-12 e 16-18; cfr. *Eth. Eud.* VII 2, 1235 b 13-18)[11]. Un procedimento di questo tipo è frequente anche nelle opere fisiche (*Phys.* IV 3, 211 a 7-11; *De cael.* I 3, 270 b 4-5).

[11] Seguo il testo di Susemihl I ed. (Bibliotheca Teubneriana, Teubner, Leipzig 1882).

La purificazione delle opinioni, quando esse non siano solo oscure, ma contrarie o addirittura contraddittorie, si fa deducendo da esse le conseguenze rispettive, e rifiutando la posizione le cui conseguenze si rivelano inaccettabili perché contraddittorie[12], oppure trovando una terza via tra gli opposti (vedi ad es. III 6, 1113 a 13-b 2). Queste dimostrazioni cadono sotto la regola per cui la confutazione di una certa posizione è dimostrazione della posizione contraria (*Eth. Eud.* I 3, 1215 a 3-7), regola che, ancora una volta, vale anche per la fisica (*De cael.* I 10, 279 b 6-7).

Il procedimento è descritto brevemente all'inizio del libro VII dell'*Etica Nicomachea*, in cui Aristotele dice: «come negli altri casi, dopo aver stabilito quali sono i dati evidenti (*phainomena*), ed avere, come prima cosa, sviluppato le aporie, è necessario mostrare la verità, in questo modo, di tutte le opinioni autorevoli (*endoxa*) preferibilmente [...] e se ciò non è possibile, almeno della maggior parte e delle più importanti; infatti, se si sciolgono le difficoltà e si lasciano in piedi le opinioni autorevoli, si sarà dimostrato a sufficienza» (VII 1, 1145 b 2-7). Cosa significa 'a sufficienza'? Il brano è stato molto discusso, ma è chiaro che il procedimento qui descritto non prescrive una pura e semplice riproposizione del senso comune, con qualche limitata correzione formale. Aristotele vuole trovare un modo, filosofico, di fondare quanto c'è di vero nelle opinioni diffuse e autorevoli. Questo è detto in modo chiaro in un passo parallelo, che si trova nell'*Etica Eudemia*: «Riguardo a tutto ciò ci si deve sforzare di essere credibili attraverso le argomentazioni, servendosi di ciò che appare evidente (*phainomena*) come di testimonianze e di segni, perché la cosa migliore è che tutti gli uomini si mostrino chiaramente in

[12] In questo saggio accettiamo l'opinione tradizionale, per cui lo scopo dell'*elenchos* di una proposizione (p) consiste nel dedurre da essa la contraddittoria (–p), come avviene nel libro IV della *Metafisica* a proposito del principio di non-contraddizione (cfr. *Poet.* 1461 b 15-18). Di recente, in seguito ad un ampio dibattito sulla dialettica nei *Topici* di Aristotele, è nata la tendenza a ritenere che sia nelle *Etiche*, sia nei *Topici*, la confutazione di una tesi (p) consiste nel dimostrare che essa è in contraddizione, non con se stessa, ma con un *endoxon* (e), che non viene posto in discussione, ma serve come strumento di confutazione: quindi (p) è confutata se si deriva, da (p), (–e). Non affronteremo qui la questione relativa ai *Topici*, ma vogliamo notare che in questa interpretazione la confutazione perde la sua natura e viene ridotta ad una dimostrazione per assurdo, in cui il *set* delle opinioni notevoli più autorevoli e diffuse (*endoxa* o *endoxotata*) assume lo stesso ruolo degli assiomi in una dimostrazione per assurdo in geometria. Non ci pare si trovi nelle *Etiche* una traccia chiara di simile procedura.

accordo con le cose dette da noi, e se ciò non si realizza, almeno che tutti concordino in un qualche modo, il che faranno dopo aver avuto un mutamento di opinione: ognuno ha una certa capacità di contribuire in modo personale alla verità, ed a partire da ciò è necessario dare dimostrazioni intorno a queste cose [= la virtù e la felicità]. Coloro che partono da ciò che è detto con verità, ma senza chiarezza, andando avanti raggiungeranno anche la chiarezza, sostituendo sempre concetti più chiari a ciò che abitualmente viene detto in modo confuso» (I 6, 1216 b 26-35). Le opinioni autorevoli secondo Aristotele hanno una alta probabilità di essere vere, per la loro base antropologica; così come tutti gli uomini desiderano sapere, tutti hanno anche una certa capacità di cogliere la verità. In *Metaph.* α 1, 993 a 31-b 5, egli dice che nessuno può né cogliere tutta la verità né sbagliare completamente.

Fin qui abbiamo esaminato le caratteristiche del metodo dialettico comuni alle *Etiche* come ad altre discipline aristoteliche: ma vi sono anche elementi di metodo propri dell'etica. Vedremo ora i principali tra questi: la delimitazione del discorso, lo scopo pratico, il rapporto tra universale e particolare.

In molta parte del pensiero greco antico si trova l'idea che la saggezza pratica e la sapienza, cioè la conoscenza generale delle strutture della realtà, che noi oggi chiameremmo 'metafisica' siano o identiche o strettamente connesse. Quest'idea è tipica della concezione platonica della *phronesis* (Jaeger) ma si mantiene anche più tardi, per esempio nella concezione stoica della reciproca implicazione delle parti della filosofia, per cui logica, fisica ed etica non sono tre discipline distinte, ma piuttosto tre differenti aspetti della stessa sapienza filosofica (Diog. Laert., VII 39-41; Sext. Emp. *Adv. math.* VII 19).

Al contrario Aristotele, come quasi tutti ammettono[13], ritiene che il sapere morale sia indipendente dalla metafisica, e si basi su propri princìpi. Infatti, come dicevamo già prima, una delle caratteristiche

[13] Alcuni pensano che l'etica aristotelica abbia una base metafisica, perché si basa su una serie di concetti come *telos*, *ergon*, *logos* e simili, che sono ampiamente usati nella *Metafisica* (cfr. ad es. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica*, Il Mulino, Bologna 1990; A. Kamp, *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Valentino, Napoli 1993, pp. 31-50); a nostro parere ciò non basta per parlare di una dipendenza sistematica. Una dipendenza di una scienza da un'altra, secondo l'epistemologia aristotelica, si ha solo quando i princìpi primi della scienza dipendente sono tratti dalla scienza sovraordinata.

peculiari del libro I dell'*Etica Nicomachea* è l'insistenza con cui Aristotele delimita il campo della sua ricerca: si situano al di fuori della trattazione etica una serie di argomenti come la questione dell'unità o della plurivocità del termine 'bene' e la discussione della dottrina delle idee (I 4, 1096 b 30-31), il problema se gli dèi facciano dei doni agli uomini (I 10, 1099 b 13-14), la questione di come devono essere composti gli encomi (I 12, 1101 b 34-35). Altre questioni riguardano l'etica solo in parte, per esempio, come si distinguono le parti dell'anima (I 13, 1102 a 28-32). In questi casi Aristotele fa questione di 'precisione' (*akribeia*): vi sono questioni che devono essere conosciute solo in generale, e non nei dettagli (I 13, 1102 a 17-26). L'etica è una disciplina particolare accanto alle altre, ed ha confini precisi che la separano dalla metafisica, dalla psicologia e dalla critica letteraria.

In secondo luogo, Aristotele ripete più volte che la sua discussione del bene umano e della virtù ha anche uno scopo pratico, e serve a diventare buoni: «la presente trattazione non si propone la pura conoscenza, come le altre, infatti non stiamo indagando per sapere che cos'è la virtù, ma per diventare buoni, perché altrimenti non vi sarebbe nulla di utile in essa (II 2, 1103 b 26-29; II 3, 1105 b 12-18; *Eth. Eud.* I 5, 1216 b 9-25)[14].

Lo scopo pratico della trattazione si scontra però con un problema teorico: dato che le azioni sono sempre eventi singoli, e dato che il caso individuale non può essere oggetto di scienza come è possibile costruire un sapere che sia insieme generale e pratico? Tutto il discorso dell'etica, che è valido solo 'per lo più' è necessariamente impreciso. A prima vista ciò non sembrerebbe molto grave, dato che anche la fisica ha una validità solo 'per lo più'. Nel caso dell'etica però, dato il suo scopo pratico, l'imprecisione è un difetto maggiore: infatti, quando il fine è il puro sapere ci può bastare giungere ad una proposizione generale valida per lo più, ma se il fine è l'azione quello che ci interessa di sapere esattamente è cosa dobbiamo fare qui e ora. Lo scopo pratico dell'etica determina una inversione del rappor-

[14] La filosofia greca ha sempre avuto una impostazione praticistica, e quasi tutti i filosofi hanno inteso la loro disciplina anche come la prescrizione di un modo di vivere. Questo aspetto è stato vigorosamente sottolineato negli anni più recenti da P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris 1993[3]; trad. it., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988; Id., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995.

to tra universale e particolare, tra 'che' e 'perché': è più importante conoscere ciò che si avvicina al particolare e sapere cosa fare, che conoscere l'universale e il perché (I 2, 1095 b 6-7). Questa inversione, come vedremo, interessa sia la filosofia pratica che la saggezza.

Dato lo scopo pratico dell'etica, i discorsi più generali sono anche i più vuoti: «Si devono dire queste cose non solo in generale, ma le si deve applicare anche ai casi particolari, infatti nei discorsi che riguardano il campo della prassi, quelli universali sono più vuoti, quelli particolari sono più veritieri. Infatti le azioni riguardano i casi particolari, ed è necessario adeguarsi ad esse» (II 7, 1107 a 28-32; cfr. VI 1). Quindi l'universalità delle prescrizioni per l'etica aristotelica è un male, non un pregio. Aristotele è del parere che, per essere utili (*boethein*, II 2, 1104 a 11), in una trattazione di filosofia pratica, è necessario avvicinarsi quanto più possibile alla sfera dell'agire, articolando il discorso universale, in modo da concretizzare le definizioni generali in una serie di modelli particolari, da usare come esempi e guide all'azione. È per questo che la definizione generale della virtù di *Eth. Nic.* II 6 viene articolata nella ricerca sulle virtù particolari, cui si aggiunge la descrizione delle varie forme di amicizia o di piacere, temi spesso assenti dalle discussioni etiche moderne.

Un'ultima osservazione: alcuni ritengono che lo scopo pratico della 'filosofia pratica' aristotelica consiste nel fatto che la filosofia pratica dà le premesse generali ed i princìpi pratici alla saggezza, la quale sarebbe una disciplina subordinata all'etica come alcune matematiche particolari lo sono rispetto alla matematica generale. In questa interpretazione la *phronesis* diventerebbe una pura capacità tecnica. Questo punto dovrà essere riesaminato più avanti, dopo aver descritto la struttura logica della saggezza e il suo modo di funzionamento; per ora, comunque, possiamo anticipare che questa linea interpretativa, se rende giustizia a certi aspetti delle *Etiche* aristoteliche non coglie esattamente il rapporto tra filosofia pratica e saggezza. A rigore, infatti, se le premesse pratiche della saggezza non potessero che derivare dalla filosofia pratica, solo i discepoli del filosofo potrebbero essere saggi, perché solo essi potrebbero possedere le giuste premesse pratiche[15]. Secondo Aristotele, al contrario, la città

[15] Devo questa idea ad una discussione con S. Broadie: vedi, su questo punto, J.O. Urmson, *Aristotle's Ethics*, Blackwell, Oxford 1988, p. 5, e S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York-Oxford 1991, p. 22. La posizione opposta è difesa da E. Berti, *«Phronesis» et science politique*, in P. Aubenque, A.

è capace di produrre uomini dabbene anche senza essere sottoposta al governo della filosofia. D'altra parte è certo che per Aristotele il sommo bene è anche oggetto di discussione filosofica, come è dimostrato dall'esistenza stessa dei trattati etici: essi non sono frutto del sapere pratico del politico, cioè della *phronesis* o saggezza, ma sono opera teorica del filosofo.

Aristotele non ha mai voluto dire che il bene umano è oggetto *solo* della saggezza, ed esclusivo dominio dei politici, e che il filosofo non ha diritto, dal punto di vista sistematico, di occuparsene. Ma pare sostenere che il contributo del filosofo consiste soprattutto nel chiarire[16], nel fondare teoricamente una nozione di bene umano già implicitamente presente nelle opinioni degli uomini migliori, e nell'incoraggiare, nell'esortare (*protrepsasthai kai parormesai*, X 10, 1179 b 7) i giovani già ben formati dall'educazione familiare e pubblica, dato che i suoi *logoi* non bastano da soli a rendere qualcuno buono (X 10, 1179 b 4-10).

4. *Felicità e felicità perfetta*

Come abbiamo già detto, il punto di partenza dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele è una serie di opinioni e di dati evidenti che mostrano come vi sia un finalismo universale nel campo dell'azione: «Ogni arte ed ogni indagine, come pure ogni azione e scelta, si pensa che persegua un qualche bene; e per questo si è definito, in modo appropriato, il bene come ciò cui tutto tende. Ma appare evidente una certa differenza tra i fini» (I 1, 1094 a 1-4). La differenza consiste nel fatto che i fini possono essere azioni, o produzioni di oggetti, e che i fini si dispongono in serie gerarchiche, in cui alcuni sono subordinati ad altri, più elevati. L'esperienza di questa situazione costituisce la base su cui Aristotele costruisce la sua teoria del bene umano e della felicità[17].

I passi della ricerca del principio etico possono essere brevemente

Tordesillas (a cura di), *Aristote politique. Etudes sur la «Politique» d'Aristote*, PUF, Paris 1993, pp. 423-459.

[16] Cfr. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960; trad. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1989^{6}, pp. 364-365, che sottolinea come, in Aristotele, l'etica filosofica non può prendere direttamente il posto della coscienza morale.

[17] Si confronti quanto dice, invece, Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (parte II, in *Werke* IV, p. 407; trad. it. Laterza, Roma-Bari 1980, p. 30): «Non

riassunti. Dal punto di vista formale l'esistenza di una gerarchia di fini necessariamente suppone che vi siano dei fini ultimi, dato che una catena finalistica non può andare all'infinito. Anzi, Aristotele sostiene che vi è un solo fine ultimo: «Se quindi vi è un fine delle azioni da noi compiute, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, né scegliamo ogni cosa a causa di altro – infatti facendo così si andrebbe all'infinito, di modo che il desiderio sarebbe vuoto e inutile – è chiaro che quello viene ad essere il bene e la cosa migliore» (I 1, 1094 a 18-22). Il passo è stato molto discusso negli ultimi anni, perché molti hanno voluto vedere in esso una dimostrazione formale dell'esistenza di un solo fine ultimo; ma è chiaro che, se è inteso come una dimostrazione, il passo non regge: come ha notato Geach, dal fatto che tutte le strade portano da qualche parte non si può dedurre che vi è un solo luogo, ad esempio Roma, cui tutte le strade portano.

Vi sono comunque, per comune ammissione, una forma di sapere, la politica, che ha per oggetto il bene supremo, e un nome di questo bene, 'felicità' Ciò comporta che il bene umano supremo esista. La felicità è per opinione comune un *bios*, un modo di vivere (e non, si badi, il risultato di un modo di vivere), e un *bios* è una organizzazione generale della propria esistenza attorno ad una attività che ha il ruolo principale, e subordina a sé le altre: la vita dello sportivo, la vita monastica, la vita militare eccetera. L'attività principale non è certo l'unica: ad esempio, gli spartani vivono un *bios stratiotikos*, una vita di tipo militare (*Pol.* II 9, 1270 a 5), ma ciò non significa che dedichino ogni istante della loro vita a marce, esercitazioni e battaglie; essi infatti cantano anche, e partecipano a simposi, pregano gli dèi, ascoltano le conferenze del sofista Ippia, e fanno tante altre cose. Ciò nonostante, la loro vita è organizzata intorno alla guerra come attività principale[18].

si può d'altra parte rendere un servizio più gradito a coloro che irridono a ogni morale come a chimera dell'immaginazione umana [...] che conceder loro che i concetti del dovere [...] devono essere tratti interamente dall'esperienza».

[18] La nozione di *bios* somiglia abbastanza a quella di «piano razionale di vita» proposto da Rawls, espressione che indica un modo organico di concepire la propria esistenza. Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971, cap. VII, § 63; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1980. Rispetto a quella di Rawls la concezione aristotelica di *bios* ha alcune caratteristiche peculiari, soprattutto per il fatto che è oggetto di valutazione morale (vi sono *bioi* migliori di altri), mentre in Rawls i piani razionali di vita hanno tutti lo stesso valore.

La felicità è quindi un modo di vivere e di agire organizzato intorno ad un'attività principale, che è il fine della vita, e che, per essere un vero fine, non deve servire a null'altro, ma deve rendere la vita completa e perfetta, in modo tale che neanche l'aggiunta del bene più piccolo la potrebbe migliorare (I 5, 1097 b 16-20). Per determinare quale sia l'attività umana più adatta a svolgere questo ruolo, Aristotele si rifà alla sua teoria antropologica, e cerca di stabilire quale sia l'attività propria dell'uomo in quanto tale. Ciò viene fatto con una riflessione teorica; alla riga 1097 b 22 la rassegna e la discussione delle opinioni lasciano il passo alla determinazione teoretica della natura umana, proprio come nella *Politica*, discutendo della buona amministrazione della casa, Aristotele ad un certo punto trova necessario indagare la natura del denaro in sé, senza occuparsi più delle opinioni[19].

Per determinare quale sia l'attività principale migliore, tuttavia, Aristotele non prende le sue premesse dalla teologia, né stabilisce che la felicità umana consiste in quell'attività che imita la vita di Dio quanto più possibile[20]. Il confronto con la vita divina si trova in Aristotele, ma solo alla fine del discorso, e non serve a fondare la teoria del bene supremo e della felicità, serve solo a precisare quale sia la felicità più perfetta (X 8, 1178 b 7-32).

L'attività propria dell'uomo in quanto tale è l'attività della sua parte razionale, secondo *arete* 'virtù' Quindi la felicità consiste in una vita attiva, attiva non in singoli momenti, ma in modo completo (I 9, 1099 a 15-20). È *euzoia* (vita buona), ed *eupraxia* (vita realizzata, successo). La felicità consiste nella prassi, e nell'uso (*chresis*) delle proprie capacità. Il puro possesso delle capacità pratiche, forza, intelligenza, buon senso, non rende felici se esse sono lasciate inattive, perché la felicità consiste nell'attuare le proprie capacità e nel provare piacere per mezzo di questa attuazione. Ciò avviene per tutti gli appassionati di qualche attività: l'appassionato di ippica troverà piacere nel cavalcare, l'appassionato di spettacoli nell'andare al cinema, l'amante della giustizia nel fare azioni giuste. Questo elemento

[19] Questa fase dell'analisi teorica non si basa su *endoxa*, ma sull'approfondimento concettuale di nozioni teoriche, come quella di *ergon*. Che vi sia un mutamento di stile di indagine a questo punto nelle opere di Aristotele era già stato notato da Hegel in *Lezioni sulla storia della filosofia* (in *Sämmtliche Werke (Jubiläumsausgabe)*, XVIII/2, pp. 312-315; trad. it. La Nuova Italia, Firenze 1932, vol. II, pp. 289-293).

[20] Tale è il modo di procedere di M. Blondel, *L'action*, PUF, Paris 1936-1937, 1949-1963², vol. I, pp. 51-121.

di attività caratterizza la nozione aristotelica di felicità in modo decisamente praticistico, contro altre teorie del suo tempo che intendevano la felicità come possesso di certe capacità o disposizioni (Speusippo, Senocrate). Con ciò si introduce un elemento di precarietà nella vita dell'uomo felice, infatti l'azione umana è di per sé fonte di incertezza: chi deve agire dipende dalle mutevoli circostanze del caso; nella scuola peripatetica immediatamente successiva ad Aristotele, con Teofrasto e Demetrio di Falero, questo tema dette origine ad una riflessione sul ruolo della fortuna nelle azioni umane.

Non possiamo dilungarci troppo su questo punto; ci limiteremo a notare che l'azione umana in senso proprio, cioè la prassi etica e politica ha una natura duplice in Aristotele: è insieme attività (*Metaph.* Θ 6, 1048 b 18-28) e movimento (*Eth. Eud.* I 2, 1214 b 17-21; II 3, 1220 b 21-27; II 6, 1222 b 29; *Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 31-33; *Metaph.* B 2, 996 a 23-27). La distinzione è importante, nel movimento il valore è nel raggiungimento del fine, o del punto di arrivo: se viaggio per lavoro da Venezia a Roma, il senso e il valore del mio viaggio è l'arrivare a Roma, se sto costruendo una casa il senso e il valore della mia opera sono date dalla casa costruita, e non dal costruire-la-casa (*Eth. Eud.* II 1, 1219 a 13-18). Nell'attività (*energeia*), invece, il senso e il valore di ciò che si fa è nell'attività stessa: si guarda un quadro, o si danza, per danzare, e non per un risultato che ne deriva. Quindi l'azione morale, in quanto attività, ha il suo fine in se stessa; ma in quanto movimento tende al successo ed al buon risultato. Infatti Aristotele, al contrario degli stoici, considera il successo dell'azione una parte integrante dell'agire bene, almeno in una vita completa, per questo la deliberazione (*bouleuesthai*) è una parte così importante della sua teoria etica, mentre ha un ruolo ridottissimo nello stoicismo. Infatti, se l'importante fosse solo il comportarsi in modo giusto, o coraggioso, senza preoccuparsi dei risultati, a quale scopo Aristotele prescriverebbe di deliberare cercando come realizzare il fine nel modo più rapido ed elegante (III 5, 1112 b 17)? Per questo, anche se la felicità è una condizione di vita stabile, che non può essere distrutta da piccoli insuccessi (I 11, 1100 b 22-24; 1101 a 10-12), tuttavia non è immutabile come la condizione del saggio stoico. Per Aristotele chi incorre in sventure come quelle di Priamo non può agire bene, e non può essere felice. Potrà, al massimo, sopportare con animo grande le sventure, e fare di necessità virtù, ma non lo si potrà dire felice e beato (1100 b 33-1101 a 8).

Accenniamo infine ad un punto sul quale si sono spesi fiumi di inchiostro: la teoria aristotelica della felicità si presenta, a prima vista, in una doppia versione. Nell'*Etica Eudemia* e, forse, nel I libro dell'*Etica Nicomachea*, la felicità è definita come «attività di una vita completa secondo virtù completa» (*Eth. Eud.* II 1, 1219 a 38-39), il che fa pensare che la felicità sia concepita come uno sviluppo armonico di tutte le virtù e le capacità umane, cioè come un fine complesso, 'inclusivo', che comprende in sé vari tipi di attività. Nel libro X dell'*Etica Nicomachea*, invece, si afferma che la felicità perfetta (*he teleia eudaimonia*, X 7, 1177 a 17) consiste nella vita dedicata alla virtù intellettuale ed alla contemplazione (*bios theoretikos*). La felicità sembra quindi consistere in un fine supremo, dominante tutti gli altri fini. L'opposizione tra le due tesi pare evidente, ed è stata rilevata da moltissimi studiosi. Per risolvere questo problema sono state proposte molte soluzioni: alcuni hanno visto due componenti paritetiche della felicità nella vita teoretica e nella vita secondo le virtù etiche, chiamata da Aristotele 'vita politica' (*bios politikos*). Questa interpretazione, che forse fu sostenuta dagli aristotelici di età imperiale (cfr. Ario Didimo in Stob., II 6, 17), è stata riproposta negli ultimi anni da Gauthier, ma non ci pare trovare sostegno nelle parole di Aristotele, che non parla mai di felicità umana come di una vita mista, in cui i due fini della contemplazione e della vita secondo le virtù etiche abbiano lo stesso peso. Moltissimi altri critici hanno pensato che Aristotele si sia evoluto, passando da una posizione all'altra e, a seconda della propria preferenza personale, hanno giudicato questa evoluzione un progresso o una regressione.

La questione è diventata centro di un'ampia discussione negli ultimi decenni, quando certi studiosi di lingua inglese hanno interpretato la difficoltà con termini tratti dall'utilitarismo. La distinzione tra un fine 'inclusivo' e un fine 'dominante', che abbiamo usato prima, deriva dall'etica utilitaristica, e lo stesso vale per la nozione di 'massimizzazione' che in questi ultimi anni si incontra di frequente nella letteratura critica intorno alla nozione aristotelica di felicità. Molti argomentano nel modo seguente: se il fine ultimo della vita è la vita teoretica, allora il mio dovere come uomo è massimizzare la possibilità di vivere teoreticamente; quindi l'attuazione delle virtù etiche sarà subordinata al perseguimento del bene supremo, ed io dovrò essere coraggioso, generoso, giusto e buon cittadino, solo se ciò mi permette di avere maggiore agio di contemplare. Interpretata in que-

sto modo la contraddizione tra le due definizioni della felicità in Aristotele è portata al culmine. L'interpretazione del problema nel vocabolario tipico di una corrente della filosofia morale moderna, seppure di impostazione teleologica, acuisce il dilemma, ma non aiuta molto a risolverlo.

Più di recente, tuttavia, una diversa soluzione è stata proposta. Si è notato che quello che Aristotele mette a confronto non sono due tipi di attività, azione morale e contemplazione, ma due *bioi*, cioè due forme di vita complesse, e che in alcuni passi Aristotele ammette che anche chi vive la vita teoretica abbia bisogno di praticare le virtù morali (X 8, 1179 a 1-9; *Pol.* VII 14, 1333 a 30-b 3; VII 15, 1334 a 11-36). Si potrebbe ritenere, quindi, che la felicità è, in generale, vita attiva secondo le virtù, e che ogni vita attiva secondo le varie virtù sia felice. Ma, dato che è impossibile perseguire tutte le virtù insieme, pariteticamente, certe scelte si impongono, scelte di uno stile di vita, o di un altro; questi stili di vita, pur essendo tutti virtuosi, sacrificano alcune delle potenzialità umane al perseguimento di altre. Come è stato detto, di fatto le scelte impongono dei sacrifici: lo stile pianistico di Paderewski declinò quando divenne primo ministro della Polonia, e le opere filosofiche di Gladstone sono di scarso pregio, come lo è anche l'attività politica concreta di Platone. Aristotele dice apertamente che il piacere che deriva dal perseguimento di un'attività virtuosa può impedire il perseguimento di un'altra attività virtuosa (X 5, 1175 b 1-13)[21].

Quindi in Aristotele si trova una teoria della felicità in generale, ed una teoria della felicità perfetta. La teoria della felicità in generale è alquanto descrittiva, la teoria della felicità perfetta è nettamente prescrittiva, perché dà il privilegio ad una attività virtuosa, la 'contemplazione', su tutte le altre. Infatti, secondo Aristotele, nella scelta tra le varie possibili forme di vita felice, la scelta migliore è quella che privilegia l'attività migliore. In conclusione, quindi, tra la definizione della felicità nel I libro dell'*Etica Nicomachea* e nell'*Etica Eudemia*, e la definizione della felicità nel X libro dell'*Etica Nicomachea* vi è un rapporto di specificazione e precisazione, non una contraddizione.

[21] Questa tesi è stata sostenuta da chi scrive e, in modo indipendente, da Urmson, *op. cit.*

5. *Virtù e carattere*

Una caratteristica essenziale della teoria etica di Aristotele è lo spazio che viene lasciato all'aspetto emotivo della persona nella teoria morale. Una buona parte dell'etica moderna, di ispirazione kantiana, considera le virtù come qualcosa che si oppone alle emozioni e ai sentimenti, e che riesce a soffocarli per forza di volontà. Oggi viene considerato virtuoso quello che Aristotele chiamerebbe *enkrates*, persona capace di controllarsi[22], e l'influsso di questa visione etica è tanto forte che la teoria aristotelica della virtù è stata a lungo o trascurata, o interpretata in modo da ridurla a una forma di autocontrollo, accettabile per la sensibilità moderna (Ross).

Vediamo brevemente il percorso seguito da Aristotele nel passare dalla teoria della felicità alla teoria della virtù: il concetto di *arete* viene introdotto nella definizione di 'vita felice', quando si afferma che la felicità è attività della parte razionale dell'anima, nella sua versione più eccellente: «diciamo che, quanto al genere, sono identiche l'opera propria di una certa cosa e l'opera della versione eccellente di quella stessa cosa, come ad esempio nel caso di un citarista e di un citarista eccellente, e ciò vale in generale per tutti i casi, quando si aggiunga all'operare quel di più dato dalla virtù» (I 6, 1098 a 8-11). La virtù quindi è il funzionamento eccellente dell'anima. Più avanti, riprendendo un accenno di queste righe, Aristotele precisa che, come vi sono due tipi di anima razionale, cioè di anima propriamente umana, così vi sono due tipi di virtù: «Anche la virtù viene divisa secondo questa differenza. Infatti diciamo che alcune virtù sono intellettuali ed altre sono morali, sapienza e comprensione e saggezza sono intellettuali, generosità e temperanza sono invece morali» (I 13, 1103 a 3-7). Questo brano ci dice che le attività delle due parti dell'anima razionale sono molteplici, e quindi vi sono molteplici forme eccellenti di esse. La felicità umana, infatti, come dicevamo prima, è una vita attiva in cui vengono pienamente realizzate molte e differenti capacità.

Tralasciando per ora le virtù intellettuali, fermiamoci sulle virtù del carattere, che in genere vengono chiamate virtù *tout court*. Esse sono le forme di funzionamento eccellente di quella parte dell'anima che può essere definita sia come razionale che come irrazionale, per-

[22] Questo punto è ben spiegato da J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, pp. 22 sgg.

ché è capace di obbedire alla ragione, o di opporsi ad essa. È la parte in cui risiede il desiderio.

Per Aristotele il desiderio, *orexis*, è un elemento indispensabile della psiche umana, infatti in esso risiede la capacità di svolgere una delle funzioni fondamentali dell'anima, cioè muovere il corpo. Infatti la ragione da sé non muove nulla, se non riesce a coinvolgere il desiderio. I particolari di questa dottrina sono molto complessi, ma pare di poter dire che il desiderio in sé non è una funzione conoscitiva dell'anima; esso accompagna ogni percezione, e l'anima razionale comunica con il desiderio per mezzo di immagini mentali o *phantasmata* (*De an.* III 7 e 9-10). Aristotele distingue due forme di desiderio, quello che si ribella alla ragione e quello che segue la ragione (*epithumia*, *boulesis*), e queste due forme sono moralmente valutabili. Allo stesso modo dell'agire finalistico, la funzione del desiderio e delle emozioni è trattata da Aristotele come un dato imprescindibile della natura umana: non si deve cercare di vivere senza desideri ed emozioni, si deve cercare di provare desideri ed emozioni di buona qualità.

Il collegamento del desiderio e della ragione nel concetto di carattere (*ethos*) ci mostra qual è il punto di vista dal quale Aristotele tratta la questione delle emozioni. Il carattere è definito nell'*Etica Eudemia*: «si ponga che il carattere è [...] qualità dell'anima conforme a una ragione imperativa, della parte irrazionale, ma capace di obbedire alla ragione»[23]. Per questo le emozioni non sono viste come qualcosa di contrario alla ragione, che la ragione stessa deve dominare servendosi della forza di volontà, ma come un alleato potenziale della ragione. La persona umana equilibrata deve pervenire ad uno sviluppo corretto della sua capacità di provare emozioni e passioni[24]. Tale sviluppo corretto consiste nell'acquisire una disposizione stabile (*hexis*) a provare passioni sempre uguali per oggetti simili, e, di conseguenza, ad agire in un modo coerente. Il carattere è fonte di fidu-

[23] Il testo è molto dubbio, e la traduzione è solo un tentativo; seguiamo per questo passo il testo dell'ed. Walzer-Mingay, Oxford Classical Texts, Clarendon Press, Oxford 1991.

[24] Nella ricerca psicologica più recente alla concezione delle emozioni come complesso di pure sensazioni fisiche, risalente a William James, si è sostituita una teoria più 'razionale' delle passioni, che sono viste, aristotelicamente, come frutto di esperienze cognitive, basate sull'esperienza di piacere e dolore, e fonte di cambiamenti nella disposizione dell'azione [cfr. N.H. Frijda, *Teorie recenti sulle emozioni*, in V. D'Urso, R. Trentin (a cura di), *Psicologia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 19-45].

cia: si può contare sulle reazioni e sulle scelte di una persona dotata di un particolare carattere. Quando la disposizione è buona, essa consiste nella capacità di tenersi lontani dagli eccessi in ogni senso, perché essi distruggono il benessere sia del corpo che dello spirito, e nella capacità di mantenersi in uno stato medio di emozioni e di azioni: «Per prima cosa, allora, si deve considerare quanto segue: che per natura le realtà di quel tipo sono distrutte dall'eccesso e dal difetto (infatti ci si deve servire di ciò che è evidente come testimonianza per ciò che è oscuro), come si vede anche nel caso del vigore fisico e in quello della salute, infatti gli esercizi eccessivi e quelli troppo scarsi distruggono il vigore; allo stesso modo avere troppi cibi e bevande, o troppo pochi, distrugge la salute, mentre la giusta misura la produce, la aumenta e la difende. Ora, le cose stanno così anche per la temperanza, il coraggio e le altre virtù. Infatti chi fugge ogni cosa, ne ha paura, e non sopporta niente, diviene vigliacco, e allo stesso modo chi indulge ad ogni piacere e non rinuncia a niente diviene intemperante, chi invece li sfugge tutti, come la gente selvatica, diviene in qualche modo insensibile. Quindi la temperanza ed il coraggio sono distrutti dall'eccesso e dal difetto, ma sono preservati dalla medietà» (II 2, 1104 a 11-26). Aristotele poi aggiunge che la medietà non va calcolata in astratto, ma rispetto alle caratteristiche della persona che agisce: come la quantità di cibo necessaria per un atleta è diversa da quella necessaria per un convalescente, così il comportamento coraggioso che si richiede ad Achille sarà diverso da quello che ci si aspetta da Nausicaa. Si giunge così alla definizione della virtù etica: «La virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio, medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto» (II 6, 1106 b 36-1107 a 3)[25].

Poche dottrine di Aristotele sono state così maltrattate come questa, in cui si è voluta vedere l'espressione del buon senso più filisteo[26]. Alcuni hanno trovato sgradevole l'idea della variabilità del

[25] Gli editori più recenti, Bywater e Susemihl, hanno corretto in vari modi il testo. Seguo qui il testo dell'ed. Bekker (Aristotelis *Opera* ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870), che è quello dei principali manoscritti.

[26] La critica più netta si trova, ancora una volta, in Kant, che afferma: «il tanto lodato principio di Aristotele, che la virtù si trova nel giusto mezzo, è falso», per le

giusto mezzo aristotelico, ed hanno cercato di riportarlo alla teoria platonica del giusto mezzo matematicamente determinabile[27]; altri hanno trovato impossibile accettare che la virtù possa essere il punto intermedio tra due vizi, ed hanno cercato in ogni modo di vedere nella virtù morale aristotelica una sintesi di valori parziali[28]; altri hanno trovato errori logici nella descrizione delle virtù come stato intermedio[29]. Solo negli ultimi anni, con la rinascita dell'interesse per un'etica della virtù[30], la critica si è mostrata più benigna. La teoria del giusto mezzo articola e specifica la concezione della felicità come «buon funzionamento di un essere umano»[31] estendendola non solo al funzionamento della razionalità, ma anche alla sfera dei sentimenti e delle azioni.

La teoria del giusto mezzo è una teoria dell'equilibrio del carattere e dell'agire: l'uomo virtuoso per Aristotele è colui che non ha conflitti interni, e non deve vincere se stesso per agire in modo giusto o generoso. Per questo non solo le azioni, ma soprattutto le emozioni devono avere un carattere mediano, devono essere una risposta misurata agli stimoli dell'ambiente esterno. La virtù non consiste nell'adeguarsi ad una regola oggettiva e universale, ma consiste in un certo carattere dell'agente, derivante da un appropriato processo educativo, culminante in uno stato di armonia interiore: «Non è quindi una differenza da poco, se fin dalla nascita veniamo abituati in un modo piuttosto che in un altro, è importantissima, anzi, è tutto» (II 1, 1103 b 23-25). L'azione eccellente, infatti, è tale non solo per l'oggetto, il *cosa* si fa, ma anche per il *modo* in cui si agisce.

seguenti ragioni: esso porrebbe tra virtù e vizio una differenza solo quantitativa e non qualitativa, farebbe della virtù una sintesi di vizi, sarebbe difficile da determinare in pratica. Cfr. *Metafisica dei costumi*, parte II, Introduzione, § XIII, in *Werke* VI, p. 404; trad. it. Laterza, Roma-Bari 1989[23], pp. 256-257.

[27] H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Winter, Heidelberg 1959, Schippers, Amsterdam 1967[2].

[28] N. Hartmann, *Ethik*, W. de Gruyter, Berlin 1962[4]; trad. it. *Etica*, Guida, Napoli 1969-1972, vol. II, pp. 239-243; che cerca di rivalutare la dottrina aristotelica semplicemente rovesciando il giudizio kantiano.

[29] W.D. Ross (*Aristotele*, Methuen, London 1923; trad. it. *Aristotele*, Feltrinelli, Milano 1978[3], p. 188), afferma che l'essere medietà per la giusta azione è un accidente, e non la sua essenza. A suo parere l'essenza della virtù aristotelica è che i sentimenti siano sottomessi al dovere.

[30] Vedi il noto saggio di A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London 1981; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988.

[31] Broadie, *op. cit.*, pp. 95-103.

Come abbiamo già detto, la teoria generale della virtù non è sufficiente per Aristotele, che ritiene necessario completarla con una teoria delle singole virtù. Qui non possiamo dilungarci su di essa, ci limiteremo ad elencare la lista delle virtù aristoteliche: coraggio, temperanza, generosità, magnificenza, grandezza d'animo, mitezza, veridicità, arguzia, amichevolezza, pudicizia, giusto sdegno (II 7, 1107 a 33-1108 b 7). Esse sono esemplificate mediante il comportamento di individui dotati di quelle virtù, che servono da modello.

Si vede qui come l'etica antica sia più un'etica dei modelli che un'etica delle norme. I retori e gli storici antichi avevano molto presente l'utilità pratica dei modelli morali: Isocrate per questo esortava i re ad essere modello di vita per i sudditi (*A Nic.* 31; *Nic.* 37; *Paneg.* 39) e gli storici greci insistevano molto sull'utilità dello studio della storia come fonte di indicazioni pratiche su come vivere[32]. I modelli aristotelici sono più astratti di quelli che si trovano nei retori e negli storici, ma assolvono la stessa funzione, dare delle indicazioni utili ad una *imitatio* pratica. Oggi, al contrario, dall'etica molti si aspettano norme, cioè proposizioni universali, o meglio universalizzabili[33], da applicare ad ogni occasione, e questa parte dell'*Etica Nicomachea* viene letta solo come una curiosità storica, mentre Aristotele la riteneva una delle più utili perché più vicina alla sfera dell'azione. Attraverso il suo procedere per paradigmi, tuttavia, l'etica aristotelica riesce a sfuggire alle critiche di impostazione scettica alle norme morali, come la famosa tesi di Wittgenstein per cui è impossibile delimitare in cosa consista seguire una regola, dato che qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola stessa[34].

Concludiamo questa sezione con un accenno alla virtù della giustizia, che in qualche modo comprende tutte le altre. La giustizia vie-

[32] Thucid., I, 22, 4; Eforo e Teopompo nella seconda metà del IV secolo inaugurarono una storiografia indirizzata a produrre modelli etici da seguire, cfr. le voci relative di E. Schwartz e R. Laqueur, in A. Pauly, G. Wissowa, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, Druckenmüller, Stuttgart, VI (1909), coll. 1-16 e V (A) (1934), coll. 2176-2223.

[33] L'universalizzabilità consiste nel giudicare e prescrivere in modo identico in tutte le situazioni che, negli aspetti rilevanti, ci appaiono simili: cfr. R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford 1963; trad. it. *Libertà e ragione*, Il Saggiatore, Milano 1971, pp. 31-63. Il problema qui è evidentemente stabilire, senza circolarità, quali siano gli 'aspetti rilevanti'

[34] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953, §§ 199, 201, 202; trad. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, 1980^3, pp. 107-109.

ne discussa in un intero libro dell'*Etica Nicomachea*, il V, libro che si presenta come una trattazione parzialmente indipendente dal resto, e compiuta in sé. Aristotele torna a discutere in queste pagine anche alcuni temi, come il volontario e l'involontario, che erano già stati affrontati nel libro III.

Il concetto aristotelico di giustizia è più ampio di quello moderno, che consiste nella «volontà di riconoscere e rispettare il diritto di ognuno mediante l'attribuzione di quanto è dovuto», e che deriva dalla massima latina *unicuique suum tribuere*. Per Aristotele 'giustizia' è un termine che si dice in molti modi, ma in generale è una qualità che ha a che fare con il nostro comportamento nei rapporti interpersonali. Corrisponde quindi anche alle nostre nozioni di 'correttezza' e 'rettitudine' Aristotele distingue un «giusto in senso ampio» che consiste nel comportamento secondo tutte le virtù nei rapporti sociali ed è virtù completa (V 3, 1129 b 26), da un «giusto in senso ristretto», che è una specie del precedente, e riguarda l'equa distribuzione dei beni materiali e morali nella comunità (V 2, 1129 a 33-34). Di questa forma di giustizia Aristotele dà ampie analisi, che coinvolgono, in primo luogo la distribuzione delle cariche e degli onori nella città e la funzione del giudice e del tribunale; qui Aristotele introduce la distinzione tra l'uguaglianza proporzionale, cioè conforme al merito di ciascuno (V 5, 1131 a 24-25) e l'uguaglianza aritmetica, in cui ognuno è considerato sullo stesso piano dell'altro (V 7, 1132 a 5).

In questo contesto si inserisce un capitolo, celebre quanto criptico, sulla giustizia negli scambi commerciali e sulla funzione della moneta, che viene definita uno strumento artificiale utile per commisurare cose distinte che vengono scambiate sul mercato (V 8, 1133 a 30-31), e che sta al posto del bisogno (*hypallagma tes chreias*, V 8, 1133 a 29), il quale è la vera unità di misura delle merci. Marx utilizzò ampiamente questo capitolo nelle prime pagine del *Capitale*. L'analisi della giustizia si conclude con dei capitoli ad andamento descrittivo, che non seguono esattamente le distinzioni poste all'inizio: sul giusto politico, che si dà tra cittadini maschi, liberi, dotati di diritti politici, sul giusto padronale e paterno che avviene tra il *despotes* della casa e i suoi subordinati, schiavi e figli, sul giusto coniugale. Alla fine si accenna, in modo molto vago, ad un giusto per natura che sarebbe identico per tutti gli uomini. Questo breve cenno, insieme ad alcuni passi della *Retorica*, darà spunto alla nascita della dottrina del diritto naturale in età moderna.

Superiore al giusto è infine l'equo, che consiste nella specificazione delle norme legali in relazione al caso presente, superando l'imprecisione che la formulazione universale delle norme necessariamente comporta: qui Aristotele usa la famosa formula «correggere ciò che manca, come il legislatore in persona farebbe se fosse lì presente [= al caso particolare], e prescriverebbe, se avesse visto» (V 14, 1137 b 22-24).

6. Saggezza e scelta

Uno dei maggiori contributi di Aristotele alla storia dell'etica è la teoria della *phronesis*. Con essa Aristotele supera l'intellettualismo socratico, che aveva influenzato profondamente anche Platone, e impone la distinzione tra la saggezza e il sapere teorico. Il sapere teorico procede in modo del tutto autonomo, indipendente dalle emozioni, secondo una sua logica, e non può determinare in alcun modo l'azione; il sapere pratico, al contrario, è mescolanza di intellezione e desiderio, e determina l'agire. Attraverso di esso anche il mondo delle emozioni e delle passioni assume una sua razionalità, e può essere indagato dal filosofo morale.

Non è indifferente il momento in cui Aristotele introduce il tema della saggezza: data l'impostazione non intellettualistica della sua etica, l'analisi del ragionamento pratico non è posta all'inizio del trattato sull'etica, ma interviene dopo l'indagine sulla parte emotiva e desiderante della psiche, ed a coronamento di essa. Infatti abbiamo già visto che la virtù è un giusto mezzo determinato razionalmente, e, all'inizio dell'esame delle virtù della parte intellettuale dell'anima, Aristotele si ricollega esplicitamente alla problematica del giusto mezzo: «siccome poi in precedenza abbiamo accennato che si deve scegliere il giusto mezzo, e non l'eccesso né il difetto, e che il giusto mezzo è tale, quale lo stabilisce il ragionamento corretto [...] in tutti gli stati abituali di cui abbiamo parlato, come pure anche negli altri, vi è un certo obiettivo, guardando al quale l'individuo razionale si impegna o si rilassa, e vi è un certo limite che determina le medietà [...] è necessario [...] che si definisca qual è il ragionamento corretto e quale ne sia la corretta determinazione» (VI 1, 1138 b 16-34). Il ragionamento corretto è quello dato dalla *phronesis*, che è la virtù o l'eccellenza della parte calcolatrice dell'anima (*logistikon*), quella che ha a che fare con ciò che dipende da noi (VI 2, 1139 a 6-15), che

dirige le scelte, cui si adegua il desiderio corretto, e che tende come fine all'agire bene (VI 2, 1139 a 17-36). La *phronesis* è la capacità di deliberare bene in relazione alla felicità (VI 5, 1140 a 28).

La concezione aristotelica della saggezza può lasciare sconcertati molti, che giungono alla lettura delle *Etiche* a partire dai problemi della filosofia contemporanea: scandalosa appare l'affermazione, abbondantemente ripetuta da Aristotele, che la saggezza non si occupa dei fini dell'azione umana, ma solo di come raggiungere questi fini, cioè dei mezzi: «la virtù rende retto lo scopo, e la saggezza i mezzi per esso [...] non vi sarà scelta corretta senza saggezza e senza virtù etica, dato che l'una pone praticamente il fine, l'altra i mezzi» (VI 13, 1144 a 6-9; 1145 a 4-6)[35]. Addirittura in un passo Aristotele pare dire che il fine non viene posto attraverso un procedimento razionale: «la virtù rende corretto lo scopo, o i mezzi per esso? Stabiliamo che è lo scopo, perché di questo non si dà né deduzione né argomentazione; lo si ponga dunque come un principio» (*arche*, *Eth. Eud.* II 11, 1227 b 22-25).

Perché questo scandalo? Nel dibattito contemporaneo sulla cosiddetta crisi della ragione si è posta con forza, da molte parti, l'esigenza di ritrovare, al di là della razionalità tecnica, una razionalità dei fini, ed alcuni hanno voluto trovare nella concezione aristotelica della *phronesis* un modello di ragionamento adatto ad indagare razionalmente sui fini. Ciò ha suscitato le critiche di altri, i quali hanno obiettato che la *phronesis* aristotelica non si occupa dei fini, e che, quindi, è inadatta a svolgere tale compito; c'è anche chi è andato tanto oltre da giungere ad affermare che la teoria della *phronesis* è solo una parte secondaria dell'etica di Aristotele. Altri ancora hanno preso una via diversa, ed hanno cercato in ogni modo di trovare nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele dei passi in cui alla *phronesis* venisse affidata, come suo atto proprio, anche la determinazione dei fini: tra gli autori di lingua francese ha tentato questa via Gauthier, e non si contano i tentativi compiuti in questo senso dagli autori di lingua inglese[36]. Questi ultimi, però, non spiegano cosa volesse dire Aristotele

[35] L'analisi più limpida della questione è nel breve articolo di P. Aubenque, *La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?*, in «Revue des études grecques», LXXVIII (1965), pp. 40-51, in polemica con l'interpretazione di Gauthier.

[36] La lista è così lunga da rendere impossibile citare anche solo i principali; ricorderemo solo, come esempio, i saggi di N. Sherman, *The Fabric of Character*.

nei passi in cui nega che la saggezza abbia per oggetto i fini. Bisogna quindi cercare di comprendere la posizione di Aristotele.

Aristotele è il pensatore della distinzione delle forme di razionalità e di sapere: egli traccia con attenzione i confini tra scienza, dialettica, eristica, retorica, e cerca di stabilire le caratteristiche che differenziano tutte queste forme di sapere. Tali differenze vengono da lui descritte, tuttavia, come variazioni di una struttura di base comune a tutte le forme di razionalità umana, il sillogismo. Quindi Aristotele distingue il sillogismo scientifico, quello dialettico, quello eristico, quello retorico, o entimema, e da tutti questi il sillogismo pratico. Ciò significa che per Aristotele il sapere pratico non è una pura forma intuitiva, una 'accortezza' o 'furbizia' non ulteriormente analizzabile, ma ha una sua struttura. La conoscenza della struttura logica della saggezza, d'altra parte, non è fine a se stessa, ma, pur essendo interessante in sé, come oggetto di studio, ha anche un fine pratico: infatti, conoscendo bene il meccanismo del pensiero dell'uomo saggio potremo più facilmente comportarci come lui.

Aristotele concepisce il ragionamento pratico sulla base di una serie di analogie e di differenze rispetto al sapere scientifico. Ciò è detto chiaramente nell'*Etica Eudemia:* «proprio come le scienze teoretiche hanno le ipotesi per princìpi, così per quelle pratiche il fine è principio e ipotesi: dato che questo qui deve stare bene, è necessario che si dia questo, se si deve verificare quest'altro, come lì [= nelle scienze teoretiche], se il triangolo ha gli angoli uguali a due retti, ne deriva necessariamente questa certa cosa» (*Eth. Eud.* II 11, 1227 b 28-32). Nelle scienze teoretiche i princìpi primi non sono tratti dalla filosofia prima, la quale si occupa solo di certi princìpi generalissimi, come il principio di non-contraddizione, comuni a tutte le scienze, ma non propri di ognuna di esse. Ogni scienza particolare ha dei princìpi propri, che sono necessari per essa, e per nessun'altra scienza; essi stabiliscono una assoluta distinzione tra le scienze ed una totale indipendenza di ciascuna di esse[37]. Questi princìpi vengono ricavati dall'induzione e dall'intelletto; Aristotele, alla fine degli *Analitici secondi* (II 19), descrive il complesso processo attraverso il quale il soggetto conoscente viene guidato all'apprensione dei princìpi, a

Aristotle's Theory of Virtue, Clarendon Press, Oxford 1989 e T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988. Per l'opinione di Gauthier vedi R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, PUF, Paris 1973³.

[37] Una breve e chiara esposizione di questo punto è in Berti, *op. cit.*, pp. 3 sgg.

partire dalle sensazioni e dall'esperienza, fino a giungere al coglimento dell'universale, opera del *nous*. L'intellezione dei princìpi non è una intuizione immediata, ma il risultato di un lungo processo di esperienza.

Un processo analogo avviene nel caso della saggezza; nel caso del sapere pratico, però, l'intelletto (*nous*) non ha per oggetto i princìpi. Aristotele dice chiaramente che «un tipo di intelletto, nelle dimostrazioni si occupa dei termini primi e immutabili, un altro nelle premesse pratiche riguarda l'ultimo passo, ciò che può essere diversamente e la seconda premessa» (VI 11, 1143 b 1-3). Il *nous* pratico equivale alla sensibilità pratica, ed è rivolto al caso singolo. I princìpi pratici derivano invece dalla virtù, e la virtù stessa deriva, come sappiamo, da un complesso processo di addestramento, nel quale il soggetto, dapprima sotto la guida di altri, e poi da solo, si abitua a compiere azioni belle, fino a provare piacere nel compierle ed a farle quindi in modo del tutto pieno e consapevole: «Quello che si deve fare quando si è appreso, facendolo, noi lo impariamo: per esempio costruendo si diviene costruttori e suonando la cetra, citaristi; allo stesso modo, allora, compiendo atti giusti si diventa giusti, temperanti con atti temperanti, coraggiosi con atti coraggiosi» (II 1, 1103 a 32-b 2). Le azioni singole stanno quindi all'apprensione dei princìpi pratici come le singole esperienze stanno all'apprensione dei princìpi delle scienze teoretiche: «compiendo le azioni proprie delle transazioni che si hanno con le altre persone alcuni di noi diventano giusti e altri ingiusti, agendo nei casi di pericolo, ed abituandoci a provare paura o coraggio, alcuni di noi diventano coraggiosi, altri vigliacchi. Lo stesso vale anche per i desideri e le forme di aggressività, infatti alcuni diventano moderati e miti, altri intemperanti ed iracondi [...] in una parola: gli stati abituali derivano da attività dello stesso tipo. È per questo che si devono esprimere azioni di una certa qualità, poiché i nostri stati abituali sono diretta conseguenza delle loro differenze. Non è quindi una differenza da poco, se fin dalla nascita veniamo abituati in un modo piuttosto che in un altro, è importantissima, anzi, è tutto» (II 1, 1103 b 14-25). All'induzione teoretica fa *pendant*, nel campo pratico, l'*ethismos*, il processo per cui si giunge a compiere le azioni belle in modo virtuoso, dato che il sapere pratico è unione di intelletto e desiderio. Negli *Analitici secondi*, infatti, Aristotele pone una sorta di induzione anche nel campo pratico: «dall'esperienza, o dall'intero universale che è giunto a fermarsi nella mente [...] ⟨deriva⟩

il principio di arte e di scienza: se si tratta del far venire alla luce qualcosa sarà principio d'arte, se si tratta dell'essere, sarà principio di scienza» (II 19, 100 a 6-9).

È solo a partire dal compiere azioni coraggiose che si acquista la virtù del coraggio, ed essa, poi, ci permette di essere coraggiosi al massimo grado. Infatti l'azione è frutto di intelletto e desiderio, e per avere un'azione virtuosa «il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire, gli stessi oggetti. Tale è il pensiero pratico, e tale la sua verità; del pensiero teorico, e non pratico né tecnico, il bene e il male sono verità ed errore (dato che questo è l'operare tipico di tutta la parte pensante dell'anima), mentre il bene della parte intellettuale pratica è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto» (VI 2, 1139 a 23-31). Il possesso della virtù permette di porre la premessa pratica universale; ciò è possibile in quanto la virtù non è solo eccellenza dell'anima irrazionale, ma è insieme di ragione (*phronesis*) e desiderio: «si uniscono, sia la saggezza con la virtù del carattere, sia la virtù del carattere con la saggezza, perché i princìpi della saggezza sono secondo le virtù etiche, e il retto ragionamento delle virtù etiche è secondo la saggezza» (X 8, 1178 a 16-19).

L'*ethismos*, come processo analogo all'induzione, si affianca all'etica filosofica, in quanto entrambi hanno per oggetto il fine: ritroviamo nel campo del sapere pratico la situazione tipica delle scienze teoretiche, rispetto alle quali Aristotele afferma sia 1) che i princìpi sono frutto di induzione, sia 2) che la dialettica è utile riguardo ai princìpi, perché possiede una *hodos*, una via verso i princìpi. Limitandoci al sapere pratico, pare di poter dire che l'*ethismos* è indispensabile per acquisire i princìpi, dato che nessuno agisce bene senza essere virtuoso; invece la discussione dialettica dei princìpi non è indispensabile per essere buoni, è utile solo, o principalmente, per chiarire i princìpi stessi a chi li possieda, per metterlo in migliori condizioni rispetto all'agire, o per difendere i princìpi stessi contro il filosofo scettico che li metta in dubbio.

Il principio del ragionamento pratico, nell'analisi del filosofo, può essere rappresentato con una proposizione universale esprimente un fine, un bene, o qualcosa di opportuno: «chi digerisce bene è sano» (*An. post.* II 11, 94 b 8-23; *Eth. Eud.* II 10, 1226 a 7-17), oppure «le carni leggere sono ben digeribili e sane» (VI 8, 1141 b 18-19). Non è necessario che tale premessa sia formulata di fatto, il sillogi-

smo pratico è una ricostruzione 'virtuale', non una descrizione reale. La premessa maggiore del sillogismo pratico esprime in modo universale il fine pratico: essa è data dalla virtù e dall'educazione morale, ed è oggetto, insieme, della ragione e del desiderio. La saggezza conosce questa premessa maggiore, ma il suo compito specifico non è quello di fornire tale premessa. Il suo compito specifico, come sapere pratico indirizzato all'azione concreta, è quello di mediare la premessa maggiore con la situazione di fatto, in modo da poter sussumere i dati della situazione concreta alla luce del fine. Il suo campo specifico, quindi, è fornire la premessa minore del sillogismo pratico, quella in cui il fine universale viene specificato in un fine più ristretto, che è un mezzo, ed è tale da poter essere attuato immediatamente: «chi passeggia digerisce bene» (*An. post.* ed *Eth. Eud.* citati sopra), «le carni di pollo sono leggere e salutari» (VI 8, 1141 b 20). In questo modo il desiderio corretto, che ha per oggetto il fine, viene ad avere per oggetto anche il mezzo. Infatti, negli esempi citati, il passeggiare e il mangiare carne di pollo non sono desiderati per sé, ma in quanto specificazioni del fine e come modi per realizzarlo in concreto. La saggezza fa sì che noi vediamo la situazione alla luce del fine, e così indica i modi di realizzare il fine.

Per questo Aristotele afferma che la saggezza ha per oggetto il bene dell'uomo, in quanto uomo e non in qualche ambito particolare (VI 5, 1140 a 25-28), e le azioni che l'agente può compiere (1140 a 31-33); da ciò deriva la definizione della saggezza: «uno stato abituale, veritiero, unito a ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l'uomo» (1140 b 5-6). Il saggio sa cosa è bene per l'uomo, e come realizzare questo bene; non solo lo sa, ma lo mette in pratica; chi non mette in pratica quello che sa, non è saggio. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele distingue varie forme di saggezza, la *politike* (VI 8, 1141 b 23), che riguarda la città, e si divide in *phronesis nomothetike* (b 25)[38], che stabilisce la costituzione, e *politike* propriamente detta (b 26), che si occupa dei singoli casi, in quest'ultima si crede consista soprattutto l'attività di governo; la *politike* si divide ulteriormente in deliberativa e giudiziaria (b 33); distingue poi la *phronesis* propriamente detta, che si occupa della vita del singolo (b 30), e l'*oikonomia* (b 32) che si occupa dell'amministrazione della

[38] Anche qui seguo le edizioni Bekker e Bywater.

casa[39]. Da queste distinzioni deriverà, nel medioevo, il sistema delle tre scienze pratiche, etica, politica, economica.

Siccome la funzione della saggezza è il trasmettere il desiderio dal fine ai mezzi praticamente realizzabili, la saggezza, a differenza della matematica, richiede un buono stato di equilibrio psichico, e una buona capacità di resistere al piacere e al dolore. Infatti la trasmissione del desiderio può essere sviata dall'influsso della passione: «il piacere e il dolore non corrompono né stravolgono ogni tipo di giudizio, per esempio quello che il triangolo ha o non ha gli angoli uguali a due retti, ma lo fanno con i giudizi che riguardano il contenuto dell'azione. Infatti i princìpi delle azioni che si compiono sono ciò per cui le azioni avvengono: ma a chi è corrotto a causa di piacere o dolore, immediatamente non appaiono più evidenti, né il principio, né il fatto che tutto si deve scegliere e compiere per quello ed a causa di quello: poiché il vizio è ciò che corrompe il principio» (VI 5, 1140 b 13-20).

Nel caso che qualcuno comprenda la premessa minore intellettualmente, ma non riesca a trasmettere il desiderio in modo corretto, si ha la debolezza del volere. Con questa teoria Aristotele critica l'intellettualismo socratico, per cui ognuno fa ciò che ritiene bene, e il male non è che il frutto di un giudizio errato. Aristotele invece sostiene la tesi per cui uno può sapere cosa è bene, e non agire di conseguenza. Questo avviene quando la seconda premessa è conosciuta in modo scorretto, non è oggetto, insieme, di intelletto e desiderio. In questo caso si ha un conflitto di desideri, in quanto un desiderio universale buono (voglio essere in buona salute) confligge con un desiderio particolare cattivo (voglio fumare una sigaretta). Ciò avviene, nell'analisi di Aristotele, perché la premessa particolare concreta adatta alla situazione (devo rifiutare questa sigaretta che mi viene offerta) è affermata, diremmo noi, con le labbra e non col cuore, e ad essa si sostituisce una premessa particolare in cui la ragione si fa schiava del desiderio (voglio questa sigaretta!): «se per caso è presente il desiderio irrazionale, la premessa maggiore dice di evitare, ma il desiderio irrazionale spinge, dato che ha la capacità di muovere le parti del corpo» (VII 5, 1147 a 33-35).

Nel caso in cui il ragionamento pratico funzioni bene, la somma delle premesse dà luogo non a un giudizio, ma ad un'azione: «la

[39] Una scansione lievemente diversa in I 1, 1094 b 1-3, in cui la *politike* ha come sua subordinata l'*oikonomike*.

prima [premessa] è una opinione universale, l'altra riguarda i casi particolari, che sono sotto il dominio della sensazione, e quando una cosa sola si genera a partire da queste premesse, è necessario che, come in quel caso [= il ragionamento scientifico] l'anima afferma la conclusione, nel caso del ragionamento pratico si agisca subito» (VII 5, 1147 a 25-28; cfr. *De motu an.* 7, 701 a 7-20). Ciò distingue nettamente il sillogismo pratico aristotelico dalla logica deontica contemporanea: quest'ultima è una serie di tecniche per trasmettere da una proposizione all'altra operatori come 'si deve'[40], quella invece determina una trasmissione del desiderio, cioè di una forma di causalità collegata ad una proposizione. Quando la ragione ci dice che questa azione è immediatamente praticabile, ed il desiderio si è convinto che essa è buona, l'individuo agisce subito. La verità della saggezza è l'azione corretta: «Di per sé il pensiero non muove nulla, ma lo fa quello che tende a qualcosa ed è pratico [...] il contenuto dell'azione è fine in assoluto, infatti l'agire bene è fine e il desiderio tende a questo» (VI 2, 1139 a 35-b 4). Molti filosofi contemporanei si sono stupiti di questa dottrina aristotelica, e preferiscono intendere che la conclusione del ragionamento pratico si conclude con una proposizione sul da farsi, cui, poi, segue un'azione. Ma le parole di Aristotele sono inequivocabili su questo punto[41].

La funzione del saggio, l'agire bene, comporta anche la capacità di trovare i modi di agire bene nelle situazioni dubbie, cioè il ben deliberare: «La saggezza riguarda le cose umane su cui è possibile deliberare, infatti diciamo che questa è principalmente l'operazione tipica del saggio, il ben deliberare, e nessuno delibera su ciò che non può essere diversamente, né su ciò di cui non si dà un fine, e questo fine sia un bene pratico. Chi delibera bene in assoluto è colui che tende al miglior bene pratico per l'uomo sulla base del ragionamento» (VI 8, 1141 b 8-14). La deliberazione, studiata nel libro III dell'*Etica Nicomachea*, dal punto di vista del sillogismo pratico può essere qualificata come la ricerca (*zetesis*) del termine medio di un sillogismo pratico, che ci permetta di attuare il bene e il fine. Aristotele esplicitamente paragona colui che delibera a colui che cerca di

[40] Cfr. G.H. von Wright, *Norm and Action*, Routledge & Kegan Paul, London 1963; trad. it. *Norma e azione*, Il Mulino, Bologna 1989.

[41] Cfr. il recente saggio di G. Nicolaci, *Può l'azione concludere un sillogismo? Sulla teoria aristotelica del sillogismo pratico*, in «Quaderni dell'Istituto di Filosofia», Palermo, XI (1995), *Teorie e forme della razionalità pratica*, pp. 13-32.

risolvere un problema scientifico attraverso l'individuazione di un termine medio appropriato: «chi delibera sembra ricercare e analizzare nel modo detto, come si fa con una figura geometrica. È evidente che non ogni ricerca è una deliberazione, per esempio quelle matematiche non lo sono, mentre ogni deliberazione è una ricerca, e l'ultimo passo nella serie dell'analisi è il primo nella serie della realizzazione. E nel caso in cui si imbattono in qualcosa di impossibile, rinunciano, per esempio se c'è bisogno di denaro, e non è possibile procurarselo; se invece è chiaro che è possibile, intraprendono l'azione» (III 5, 1112 b 20-27). La deliberazione ha per oggetto ciò che dipende da noi, e i casi in cui vi è incertezza su come procedere: essa tiene fermi il fine e i dati della situazione, e si sforza di trovare una mediazione tra di essi.

Il caso della deliberazione è il caso in cui sono più evidenti la libertà e la responsabilità umana: ma non sempre c'è bisogno di deliberare. Per Aristotele sono oggetto di lode e di biasimo, e quindi hanno valore morale, tutte le azioni che dipendono da noi. Esse sono quelle il cui principio motore è in noi, cioè quelle di cui il nostro desiderio è causa motrice. Involontarie sono invece le azioni in cui la causa motrice è esterna: «È atto forzato ciò di cui è esterno il principio [motore], ed è tale che ad esso non contribuisce per nulla colui che agisce o subisce, come per esempio se siamo trasportati da un vento, o da persone che si sono impadronite di noi» (III 1, 1110 a 2-4), e involontarie sono anche le azioni che compiamo ignorando le circostanze concrete, come Merope che uccise il figlio credendolo un nemico (III 2, 1111 a 8-18). In questo caso, se l'agente, quando scopre cosa ha fatto, prova dolore, l'atto risulta involontario, se invece non se ne pente, l'atto risulta solo non-volontario. Molto ha fatto discutere la teoria di Aristotele per cui la virtù e il vizio sono volontari, per la ragione che, essendo virtù e vizio degli stati abituali, è vero che chi è in un certo stato abituale non può che agire sulla base di esso (il fumatore accanito non può trattenersi dal fumare); ma l'essere in uno stato abituale è frutto di quell'*ethismos* che prima avevamo paragonato all'induzione, e della ripetizione costante di azioni di un certo tipo: quindi chi è in un certo stato è responsabile di ciò che fa, nonostante non possa più tornare indietro (III 7, 1114 b 3 sgg.). Alessandro di Afrodisia, con un esempio abbastanza truculento, afferma che chi si è buttato da una rupe non può più tornare indietro, ma ciò non toglie che dipendesse da lui buttarsi o no (*De fato* 29).

7. Amicizia e piacere

A completamento delle indagini sul bene supremo, le virtù e la felicità, noi troviamo nelle *Etiche* di Aristotele ampie discussioni dei concetti di piacere ed amicizia. Di entrambe le questioni noi possediamo una doppia redazione: il piacere è trattato due volte, sempre nell'*Etica Nicomachea* (VII 12-15 e X 1-5, di solito chiamate *A* e *B*), mentre dell'amicizia abbiamo una ampia discussione nell'*Etica Eudemia* (libro VII) ed una discussione ancora più ampia nell'*Etica Nicomachea* (libri VIII-IX). La situazione ha dato ampio spazio agli studiosi interessati a rintracciare l'evoluzione di Aristotele, che hanno cercato di stabilire un rapporto di successione cronologica, e di incompatibilità concettuale, tra le varie indagini; a loro si sono opposti altri, che hanno sostenuto la compatibilità delle discussioni – ad esempio – del piacere, ed hanno difeso la tesi che le differenze fossero soprattutto di ordine espositivo e verbale, non concettuale. Si tratta comunque, come appare chiaro, di diverse versioni dei corsi dati da Aristotele su questo punto, probabilmente aggiunte dagli editori successivi al corpo delle *Etiche*, e in origine indipendenti: ciò è evidente per le due discussioni dell'amicizia, ma lo è anche per le due discussioni sul piacere, dato che *B* non fa alcun riferimento ad *A*. Gli editori hanno aggiunto anche delle frasi di connessione, che cercano di riconnettere il tema del piacere e dell'amicizia al tema della virtù e della felicità, ma è chiaro che le varie trattazioni sono nate come indagini indipendenti.

La discussione sul piacere non fa riferimento alle nozioni di desiderio e fuga, di carattere e di stato abituale, o di giusto mezzo, su cui si basava l'indagine sulle virtù dei libri II-IV, ma tratta, in entrambe le versioni, di un problema ampiamente discusso nell'Accademia platonica: il piacere è un bene?, tema affrontato anche da Platone nel *Filebo*. La posizione di Aristotele è parzialmente positiva: il piacere è un bene, ma non ogni piacere lo è. Si devono distinguere piaceri e piaceri. Da quanto ci dice Aristotele in queste pagine, pare che il campione dell'antiedonismo, ma non il suo solo sostenitore, sia stato Speusippo, mentre Eudosso abbia sostenuto la tesi che il piacere è un bene, anzi è il bene supremo. In entrambe le trattazioni Aristotele elenca le tesi a favore delle due posizioni, e sottopone ad una decisa critica le tesi antiedonistiche, in particolare la tesi fondamentale, secondo cui il piacere è un movimento, e come tale non può essere un bene o un fine. La discussione è molto tecnica, e fa uso di

una serie di concetti tipici delle discussioni accademiche; somiglia molto, per questo, alla critica della teoria platonica del Bene, che troviamo in *Eth. Nic.* I 4, ma ha un aspetto anche più specialistico. Ci limiteremo qui a dare un rapido cenno alla soluzione proposta da Aristotele. Egli sostiene che il piacere, o meglio alcuni piaceri, tipicamente umani, sono un bene, perché non sono movimento, ma sono attività, infatti la felicità è piacere (VII 13, 1153 a 33; 14, 1153 b 9-12), o, meglio, il piacere perfeziona l'attività (X 4, 1174 b 18-23); con un paragone poetico Aristotele aggiunge che «il piacere perfeziona l'attività [...] come un fine che viene ad aggiungersi, al pari dello splendore in chi è nel fiore dell'età» (X 4, 1174 b 31-33). Inoltre Aristotele, secondo i suoi princìpi di metodo, si ritiene impegnato anche a spiegare come mai molti ricercano non il piacere vero, ma i piaceri del corpo, cioè a rendere conto delle cause degli errori (VII 15, 1154 a 22-23). Si dedica quindi ad una analisi della fisiologia del corpo umano, che tende a rifiutare il dolore e cercare il piacere, e trova poi la ragione fondamentale nel fatto che noi siamo enti composti di anima e corpo, e quindi non siamo capaci di una pura attività: come si diceva prima, tutte le nostre attività sono mescolate di movimento (VII 15, 1154 b 21-31). Ciò deve dare credibilità alla teoria, infatti «i ragionamenti su ciò che avviene nel campo delle passioni e delle azioni hanno meno credibilità dei fatti, e quando sono discordi con ciò che ci viene detto dai sensi, sono oggetto di disprezzo, e travolgono la stessa verità [...] quando si accordano con i fatti sono credute, e per questo incoraggiano gli ascoltatori a vivere secondo quanto prescrivono» (X 1, 1172 a 34-b 7).

La trattazione sull'amicizia ha un collegamento ancora più tenue con il resto delle *Etiche:* nell'*Etica Eudemia* si dice che essa deve essere trattata perché l'opera propria dell'uomo politico consiste anche nel generare l'amicizia (*Eth. Eud.* VII 1, 1234 b 22-23), mentre nell'*Etica Nicomachea* si sostiene che l'amicizia, o è, in un certo senso, virtù, o è accompagnata da virtù (VIII 1, 1155 a 1-2). Aristotele delinea in queste pagine una ampia fenomenologia dei rapporti sociali non ostili nella Grecia del suo tempo, e cataloga come *philia* di una specie o dell'altra tutti i tipi di amicizia e solidarietà, dalle amicizie perfette di individui virtuosi di pari grado e livello sociale, fino ai rapporti commerciali tra venditore e acquirente sul mercato, o a quelli dei gruppi di persone che si raggruppano per viaggiare insieme, a scopo di piacere e protezione reciproca. Secondo il suo me-

todo consueto, egli comincia con il delineare la definizione del caso più perfetto e compiuto di amicizia, alla luce del quale poi descrive anche gli altri casi, meno perfetti e sempre più depotenziati rispetto al modello migliore.

«Perfetta è l'amicizia di individui buoni e simili quanto alla virtù: costoro, infatti, vogliono il bene l'uno dell'altro in misura identica, in quanto sono buoni, e sono buoni per se stessi» (VII 4, 1156 b 7-9)[42]. A partire da questa definizione, che si realizza solo in casi rari (1156 b 24-25), ma nondimeno è fondamentale, Aristotele cataloga una grande quantità di rapporti. Prima di tutto, tra individui uguali, si può avere, oltre l'amicizia perfetta, quella fondata sull'utile e quella fondata sul piacere, che sono meno stabili, perché si mantengono solo finché rimangono utili o piacevoli (VII 5). I malvagi, poi, non sono nemmeno veramente amici tra loro (1157 b 4-5). L'amicizia perfetta è anche piacevole e utile, ma è rara; mentre molti possono essere gli amici in vista del solo utile o del solo piacere (VII 7). Vi sono poi le amicizie tra superiori e inferiori, basate sulla proporzionalità: chi è superiore deve ricevere più amore di quanto non ne conceda (VII 8, 1153 b 25). Di questa specie sono i rapporti tra governanti e governati, o tra genitori e figli. Da questo punto si diparte una ampia analisi dei rapporti familiari, marito e moglie, padre e figli, tra fratelli, condotta in costante confronto con lo schema delle costituzioni (VII 8-14): in tutti questi rapporti si danno diverse specie di giustizia e di amicizia, e i vari tipi di rapporti familiari fungono quasi da modelli per i vari tipi di costituzione politica (VII 12, 1160 b 22-24). Si esamina poi l'amicizia fondata sull'utile, prima tra persone dello stesso livello, e poi tra superiore e inferiore (VII 15-16). Il libro IX è dedicato a una serie di questioni particolari: il rapporto commerciale, varie casistiche sui conflitti tra amici, la rottura dell'amicizia, il paragone tra amore di sé e amicizia (ripetuto due volte), la benevolenza, la concordia civica, il problema se l'uomo felice abbia bisogno di amici, il fatto che sia preferibile avere pochi amici ma buoni, e via dicendo. Vengono così riesaminati anche punti già discussi nel libro precedente.

[42] Seguiremo in questa breve esposizione la scansione degli argomenti data nell'*Etica Nicomachea*. Per un paragone con l'*Etica Eudemia*, cfr. J.-C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris 1974, pp. 279-286.

8. Conclusione

Nei decenni passati le *Etiche* di Aristotele sono state un po' trascurate dagli studi italiani e, nel periodo che giunge fino agli anni Novanta, possono essere contati sulle dita i nostri contributi all'interpretazione di queste opere. Ciò si dovette al prevalere nel nostro paese dell'interesse per il pensiero politico, che portò a tenere in considerazione soprattutto la *Politica*, ed al fatto che, specie negli anni Settanta e seguenti, molti impostarono lo studio del pensiero e della civiltà greca in termini di critica dell'ideologia, punto di vista dal quale non è facile accordare alle tesi aristoteliche l'attenzione dovuta. Ciò fa contrasto con l'ampio fiorire di studi sull'etica in generale, e sulle *Etiche* di Aristotele in particolare, che vi è sempre stato nelle maggiori aree culturali occidentali.

Più recentemente, con un repentino mutamento di indirizzo, vi è stata anche in Italia una forte rinascita di interesse per l'etica, che ha coinvolto anche l'etica aristotelica, accanto al kantismo, all'etica del discorso, al neocontrattualismo e ad altre correnti etiche più vicine a noi. Le *Etiche* aristoteliche sono state di nuovo studiate, in alcune loro parti almeno, alla luce del dibattito intorno alla riabilitazione della filosofia pratica e intorno all'orientamento normativo dell'agire interpersonale[43]. Tale nuova tendenza ha fatto sì che molte delle posizioni teoriche precedenti venissero semplicemente abbandonate e condannate a un tacito oblio, senza una vera discussione e revisione critica. Il ritorno all'etica, quindi, soffre del difetto di essere stato, finora, e in una certa parte, un fenomeno di importazione, in cui spezzoni di dibattiti nati in altri contesti culturali sono stati trapiantati, senza adattamenti, nel nostro panorama. La stessa interpretazione del pensiero etico aristotelico, che non poteva fondarsi su di una tradizione specificamente italiana, ha dovuto necessariamente riprendere moduli interpretativi nati in differenti ambiti culturali, di tradizione tedesca, o di tradizione anglosassone[44]. Non tutti i contributi al dibattito italiano sull'etica, che fanno riferimento ad Aristotele, sembrano essere basati su una conoscenza diretta e sufficientemente ap-

[43] Una dettagliata e chiara panoramica su questo punto in: T. Bartolomei Vasconcelos, M. Calloni, *Etiche in dialogo*, Marietti, Genova 1990.

[44] Si veda l'ampia e dettagliata analisi di E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, tutta centrata, giustamente, sulle discussioni inglesi e tedesche, da Heidegger a Ryle, Anscombe e MacIntyre.

profondita dei testi, ma vi è chi usa le parole di Aristotele, e ne cita le opinioni, solo attraverso la mediazione di qualche studio critico in lingua inglese o tedesca. Ciò ovviamente non vale per gli interventi degli specialisti, alcuni dei quali sono stati di eccezionale livello.

In questa situazione, sia il problema di un contributo specificamente italiano al dibattito sull'interpretazione delle *Etiche* di Aristotele, sia il problema del – possibile – interesse della lettura di Aristotele per il dibattito sull'etica nel nostro paese, devono essere ancora posti con piena consapevolezza critica. In prima approssimazione, a noi pare di poter dire che vi è bisogno di tornare a leggere direttamente i testi di Aristotele nella loro interezza, sulla base delle nostre tradizioni di accuratezza e precisione storiografica, per trovare, tramite questa via, ove e in quanto ciò sia possibile, stimoli e spunti utili ad una riflessione sull'agire morale che non si limiti a ripercorrere dibattiti altrui.

Dal punto di vista di chi scrive, gli elementi di interesse e di maggiore originalità dell'etica aristotelica si possono riscontrare nei punti che sono stati sottolineati nel corso di tutta questa presentazione. Si tratta di tesi che possono essere o recuperate in sé, o usate per sottolineare alcuni presupposti impliciti delle discussioni contemporanee. Tra queste tesi vi sono la concezione del fine pratico e della moralità in termini di felicità, e non di dovere, felicità intesa come attività, e come piena realizzazione di se stessi. Sarebbe da approfondire anche il ruolo che Aristotele attribuisce alle emozioni, al desiderio ed al piacere, nella determinazione dell'agire morale, elementi visti come fattori indipendenti dalla ragione, ma non necessariamente estranei ad essa. In termini più astratti, rispetto alle discussioni contemporanee sulla teoria dell'azione, è importante sottolineare la complessità della teoria aristotelica dell'azione morale, un tipo di evento che Aristotele pone ad un livello ontologico intermedio tra l'attività divina e il movimento fisico del mondo terrestre, e che corrisponde, sul piano dinamico, alla particolare complessità della natura umana. A livello di metodo dell'etica è importante il modo in cui Aristotele imposta la discussione sui princìpi pratici, che non vengono dedotti dalla metafisica, e sono analizzati per via dialettica; la conseguente rivalutazione degli *endoxa* esprime la tendenza, propria di Aristotele, a riconoscere una certa pretesa di verità nelle opinioni diffuse. L'importanza degli *endoxa*, a nostro parere, consiste nel loro essere qualcosa come uno schema indiziario, un segno del vero. Non ci pare che

gli *endoxa* possano avere una pretesa indubitabile alla verità. Il procedere di Aristotele, a stretto contatto con gli *endoxa*, ci sembra indicare, però, l'opportunità, nelle discussioni filosofiche, di tenere sempre presente il problema del consenso dei propri ascoltatori, cioè di coloro che, poi, si troveranno a dover agire. Per spiegarci con un esempio si potrebbe dire che il metodo di Aristotele somiglia un poco a quello di chi procede per mare costeggiando: un metodo di navigazione forse un po' lento, ma molto spesso più sicuro dell'affrontare il mare aperto basandosi sulla sola forza delle proprie idee.

Capitolo settimo

Politica

1. I contenuti della «Politica»

Aristotele si occupa delle costituzioni con un intento dichiaratamente pratico, perché, nel rivolgersi al legislatore come al destinatario della sua *Politica*, ritiene che questi, nel determinare quali sono le leggi che vanno assegnate ad una certa città, deve prendere in considerazione il tipo di costituzione che possiede di già o che è ad essa più appropriato[1]. Pertanto è necessario quell'esame tipologico e classificatorio delle costituzioni che viene offerto in alcuni capitoli del libro III dell'opera (capitoli 6-8 per le costituzioni in generale, capitoli 14-18 per il regime regale ovvero la monarchia) e nel grosso del libro IV, oltre che, in modo meno diretto, in altre parti. È un esame che, agli occhi di Aristotele, non può essere del tutto separato dalla determinazione di quella che è la costituzione migliore, sia essa la costituzione migliore in assoluto (della quale si parla nei due libri finali) o la migliore costituzione possibile (a questa non viene dedicata una presentazione distinta). Nel trattare delle costituzioni da questo punto di vista bisogna tener conto di quelle cause o di quei fattori che favoriscono la preservazione di una certa costituzione o che, al contrario, portano al suo dissolvimento (questo costituisce l'oggetto principale dei libri V e VI dell'opera).

Tutte queste indagini debbono partire da uno studio comparativo delle costituzioni, che si basa su quella rassegna delle varie costituzioni delle diverse città o popoli che di fatto venne preparata sotto la direzione dello Stagirita. (Secondo la tradizione vennero redatte 158

[1] Che ci sia questa connessione fra legislazione e costituzione è suggerito soprattutto da *Pol.* IV 1, 1289 a 11 sgg. Le indicazioni che seguono sono ricavabili da *Eth. Nic.* X 10, 1118 b 15-22 e da *Rhet.* I 4, 1360 a 17 sgg.

Costituzioni, ma di questa raccolta ci rimane quasi per intero solo la *Costituzione degli Ateniesi*, mentre delle altre ci sono solo frammenti.) Al proposito va osservato che, nel libro II della *Politica*, egli non si occupa solo delle proposte di costituzione migliore dovute ad autori come Platone, ma dedica i capitoli 9-11 ad un esame critico del funzionamento delle costituzioni di Sparta, di Creta e di Cartagine, cioè di quelle costituzioni reali che godono della reputazione di essere fra le migliori. (Questa giustificazione per l'occuparsi di esse risulta dai cenni all'inizio dei capitoli 9 e 11 e dalla conclusione del capitolo 11.)

Evidentemente Aristotele ha in mente uno studio di questioni che hanno a che fare con le costituzioni delle città ovvero con la loro legislazione, e che coincidono in larga misura con i contenuti dell'opera intitolata *Politica*. Non esauriscono i suoi contenuti, perché egli si occupa pure della città (*polis*) e, in relazione ad essa, del cittadino, discutendo della loro natura nei primi cinque capitoli del libro III, dopo avere presentato la genesi della città stessa, in relazione ai suoi componenti, nei primi due capitoli dell'opera. Il componente principale della città è dato dalla casa (*oikos*), che viene preso in considerazione nel resto del libro I.

Nonostante le sue dichiarazioni circa l'utilità pratica dell'opera, Aristotele raramente offre delle indicazioni circa la legislazione da adottare, sicché c'è da presumere che nello studio delle costituzioni abbia finito col prevalere un interesse più teorico. Da questo punto di vista lo studio della costituzione di una città è, in qualche modo, lo studio della città tutta dal punto di vista della forma che possiede, dunque è lo studio della città nella sua essenza, sicché non si tratta di due oggetti di studio distinti. Come vedremo, quando si occupa della città analizzandola in parti, considera queste parti stesse come delle comunità dalle quali emerge gradualmente la città come comunità più inclusiva, e, nel fare questo, rivolge la sua attenzione prevalentemente a quei rapporti di governo o di potere che sono quelli stessi che, in larga misura, definiscono la costituzione che è posseduta dalla città stessa.

Se si guarda all'aspetto più conoscitivo dell'indagine circa le costituzioni, cioè al compito di offrire una tipologia delle costituzioni a partire dalla migliore e di descrivere il funzionamento di ciascuna, oltre a determinare le cause che ne favoriscono la conservazione o che ne provocano la distruzione, si tratta di temi che costituiscono nel loro insieme i contenuti di un trattato di *scienza* della politica. Ma

tale scienza, come è intesa da Aristotele, indubbiamente non è tenuta ben distinta dalla *filosofia* della politica, perché i criteri che applica sono valutativi e possono ricevere una giustificazione solo sul piano della riflessione filosofica. In varie parti dell'opera (compreso il libro I), sono da lui toccate questioni come quelle della natura politica dell'uomo, della legittimazione delle forme di governo, della giustizia e della felicità che si realizzano mediante una costituzione, che sono palesemente di interesse filosofico. (Non ci si può aspettare che Aristotele faccia esplicitamente la distinzione, che è diventata abituale negli studi recenti riguardanti la politica, e che è anche recepita negli ordinamenti universitari, fra «scienza politica» o «scienza della politica» e «filosofia politica» ovvero «filosofia della politica».)

Nell'esposizione che segue, oltre ad offrire indicazioni per la lettura della *Politica*, intendo considerare soprattutto gli aspetti dell'opera che hanno attinenza con la filosofia della politica. Dovendo rimanere nei limiti di un'esposizione piuttosto contenuta, mi pare che la concentrazione su alcuni temi che possono favorire la riflessione del lettore sia di maggiore interesse di una rassegna generale dei contenuti dell'opera che è facilmente reperibile altrove[2]. L'esposizione ovviamente è centrata sulla *Politica*, ma è indispensabile tener conto di altre sue opere, perché Aristotele stesso dà per scontata nel lettore la conoscenza di esse. È probabile che egli faccia riferimento a qualcuna delle opere per noi andate perdute, come il dialogo *Sulla giustizia* in 4 libri, in due passi della *Politica* (cioè in III 6, 1278 b 30-32 e VII 1, 1323 a 21-23), dove si richiama a dei «discorsi essoterici» per delle trattazioni più ampie delle questioni ivi toccate. Questi passi stessi mostrano appunto che egli non pretende di avere trattato in modo esaustivo di argomenti come quello della giustizia in ambito politico e quello delle forme di governo. Poiché noi non disponiamo di opere come quella citata, è comunque ragionevole, come si fa comunemente, attingere, per approfondimenti, alle opere che ci sono rimaste, come il libro V dell'*Etica Nicomachea* sul tema della giustizia.

Ho rivolto la mia attenzione soprattutto a quelle che sono le tesi di fondo, spesso non del tutto esplicitate dall'autore, che Aristotele adotta, nella convinzione che, se queste sono ignorate o comprese male, diventa impossibile qualsiasi comprensione soddisfacente del-

[2] Per queste rassegne rinvio ai capitoli su Aristotele delle opere di storia del pensiero politico, generali o riguardanti l'antichità, oltre a libri di sintesi come R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 1977.

l'opera. Come si vedrà, ritengo che la sua teorizzazione politica si concentri sui temi della giustizia e del governo (ovvero del potere) come trovano attuazione in quella comunità relativamente ristretta che è la città-Stato (*polis*) greca, e che il modo in cui affronta altri temi come quello della classificazione delle costituzioni discenda dal modo in cui affronta quei primi temi[3]. Centrare l'esposizione, come avviene in molta manualistica, sulla classificazione delle costituzioni e su quanto è connesso a questa è invertire l'ordine delle priorità, lasciandosi abbagliare dal fatto che questa trattazione ha più larga parte nella sua opera. Da questo punto di vista, poi, la trattazione della costituzione migliore, lungi dall'essere qualcosa di marginale o un residuo di platonismo come spesso si assume, è (a prescindere da certi temi come quello dell'educazione che sono interessanti per altri motivi) fondamentale per tutta la sua teorizzazione. È come in fisica: l'analisi del movimento effettivo dei corpi nell'aria o a contatto con la superficie terrestre non può prescindere dall'analisi del loro movimento nella condizione ideale di vuoto totale. (S'intende che le cose non sono così semplici nel caso dell'approccio aristotelico alla politica, perché egli ammette una serie non del tutto lineare di approssimazioni alla costituzione migliore.) Va aggiunto che la sua opera rimane particolarmente poco comprensibile se non si tiene conto di quello che era una città-Stato (*polis*) greca e del funzionamento di certe sue istituzioni, perché Aristotele fa riferimento a tale realtà e dà per scontata la sua conoscenza. È un tema che non sempre viene trattato adeguatamente nei libri di storia, sicché sarebbe stato desiderabile andare oltre ai cenni che introduco qua e là nell'esposizione (soprattutto nel paragrafo 8), ma posso solo rinviare alla bibliografia che lo riguarda[4].

[3] È inevitabile che affronti questioni controverse adottando soluzioni che avrebbero bisogno di una discussione approfondita che debbo riservare ad altra occasione, salvo alcuni punti da me già trattati in *La politica è una «techne»? e richiede un'«episteme»? Uno studio sull'epistemologia della «Politica» di Aristotele*, in E. Berti, L. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila 1989, pp. 75-134. La pubblicazione recente che più approfonditamente affronta questi temi è il libro di F.D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's «Politics»*, Clarendon Press, Oxford 1995. Non mi dilungo sulla questione del metodo attuato in quest'opera da Aristotele, che pure ho toccato in quell'articolo, ma posso rinviare al capitolo sull'etica nel presente volume, perché le considerazioni di Carlo Natali circa l'etica sono in parte trasferibili alla politica.

[4] Cito solo alcuni titoli che sono reperibili in lingua italiana: V. Ehrenberg, *The Greek State*, Methuen, London 1969^2; trad. it. *Lo Stato dei greci*, La Nuova Italia,

2. Come leggere la «Politica»?

La lettura della *Politica* è ostacolata dal fatto che non presenta quell'organicità e sistematicità di esposizione che ci si può aspettare da un moderno trattato sull'argomento. Per prima cosa, l'opera non è stata portata a compimento, almeno in relazione agli intenti di Aristotele, perché la presentazione che nel libro VIII viene offerta del sistema educativo da adottare nella città migliore è manifestamente incompleta: si ferma alla formazione musicale, sicché manca la parte che doveva riguardare lo studio letterario e intellettuale. Il libro è anche nettamente più breve degli altri, eccettuato il libro VI, che pare anch'esso essere rimasto incompleto, in quanto il periodo finale si interrompe a metà.

Per seconda cosa, il modo in cui l'esposizione procede nell'opera presenta delle deviazioni, più o meno rilevanti, rispetto alle intenzioni dichiarate dall'autore in certi passi oppure rispetto a quello che ci si può aspettare in base alla sua economia.

L'anomalia più seria, varie volte discussa, è data dal fatto che alla conclusione del libro III (che anch'esso termina con un periodo rimasto tronco) viene prospettato come successivo argomento da trattare quello della costituzione migliore, ma questo argomento viene trattato non nel libro IV ma nei libri VII e VIII (inoltre il periodo iniziale del libro VII ricalca in qualche misura quella conclusione). Ci sono altre anomalie del genere, ma più di dettaglio, nel corso dell'opera. Dal punto di vista dell'economia dell'opera, è piuttosto sorprendente che, dopo essersi occupato nel libro IV delle costituzioni da lui giudicate inferiori, concentrandosi in larga misura su democrazia ed oligarchia, ritorni su queste stesse costituzioni nel libro VI (seppure nella prospettiva della loro riforma o preservazione), dedicando invece il libro V al tema delle cause della conservazione e

Firenze 1967; C. Ampolo, *La politica in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1981; M.I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, Chatto & Windus, London 1985²; trad. it. *La democrazia degli antichi e dei moderni*, II ed. con un saggio sulla *Censura nell'antichità classica* e una *Postfazione* di C. Ampolo, Laterza, Roma-Bari 1982, ora anche negli Oscar Mondadori, Milano 1993; D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 1995; M.M. Austin, P. Vidal-Naquet, *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, A. Colin, Paris 1972; trad. it. *Economia e società nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1982; M.I. Finley, *The Ancient Economy*, Chatto & Windus, London 1973; trad. it. *L'economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1974; M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Chatto & Windus, London 1980; trad. it. *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Laterza, Roma-Bari 1981.

della distruzione delle costituzioni di ogni sorta oltre che in generale. E i capitoli finali (14-18) del libro III riguardanti la regalità ovvero la costituzione monarchica si presentano come un trattatello piuttosto autonomo sul tema, perché il resto del libro si occupa di questioni di ordine più generale riguardo alla costituzione, alla città e al cittadino.

Per terza cosa, non è difficile rendersi conto che ci sono, all'interno dell'opera, anche delle discrepanze dal punto di vista dottrinale. Per esempio la classificazione delle costituzioni adottata nel libro III è sostanzialmente differente da quella adottata nel libro IV (per questa discrepanza cfr. più oltre, paragrafo 10).

Una proposta che è stata avanzata da alcuni studiosi, per superare qualcuna di queste anomalie, è quella di operare delle trasposizioni nell'ordine dei libri, anteponendo i libri VII e VIII ai libri centrali e invertendo l'ordine fra il libro V e il libro VI (entrambe le modifiche furono adottate da Franz Susemihl nelle sue edizioni del testo mentre W.L. Newman adottò solo la prima nella sua edizione commentata). Tuttavia queste trasposizioni, se risolvono alcuni problemi, ne creano degli altri. Nel libro IV ci sono dei richiami alla discussione del libro III, che mostrano che essa è presupposta nell'analisi ivi condotta, come è confermato dalla presenza di evidenti punti di contatto; inoltre anch'esso prospetta (nel capitolo 1) la considerazione della costituzione migliore come uno dei compiti da svolgere. Potrebbe sembrare che, nell'occuparsi di costituzioni dichiaratamente inferiori o devianti (cfr. il capitolo 2), esso presupponga la presentazione della costituzione migliore degli ultimi libri, ma in effetti il richiamo alla costituzione migliore rimane piuttosto generico e l'approccio diverge sensibilmente da quello degli ultimi libri, perché in esso si parla di costituzione solo nel senso ristretto di ordinamento politico (non sono toccate questioni come quelle relative all'educazione e alle condizioni di vita in una data città). Nel caso dell'altra trasposizione, i riferimenti che il libro VI contiene al libro V rendono anch'essi dubbia la sua opportunità.

Nel complesso si deve riconoscere che le incongruenze che sono presentate dalla nostra opera sono quelle che essa ha in comune con altre opere del *corpus aristotelicum* (la *Metafisica* ne presenta sicuramente di più) e dipendono dal fatto che esse sono opere di scuola che non sono mai state rivedute dall'autore stesso in vista di una loro pubblicazione. Probabilmente la *Politica*, così come l'abbiamo noi, risulta dalla fusione di più scritti, forse dovuta allo stesso Aristotele

o comunque avvenuta in un tempo a lui prossimo[5], i quali mantengono una certa autonomia reciproca. Questi scritti però riflettono, anche se in modo imperfetto, un certo disegno comune, sicché le incongruenze che presentano non debbono essere ritenute impedire una lettura dell'opera che sia complessiva.

3. *L'approccio recente all'opera*

Una parte non piccola degli studi che sono stati condotti negli ultimi decenni sulla *Politica* riflettono l'impressione che una chiave importante per la sua comprensione sia data dal riconoscimento che c'è stato uno sviluppo del pensiero di Aristotele, sicché certe incongruenze che riscontriamo fra una parte e l'altra risulterebbero dall'appartenenza di queste parti a periodi differenti della sua attività. L'opera che più ha dato l'impulso a questo approccio, e la cui impostazione è rimasta quella più influente, è notoriamente l'*Aristotele* di Werner Jaeger. Nel caso della *Politica* egli riteneva che l'incongruenza sopra segnalata nel rapporto fra il libro III e i seguenti fosse dovuta al fatto che i libri VII e VIII, sulla costituzione migliore, erano stati scritti in un tempo in cui Aristotele condivideva ancora con Platone l'intento utopico di delineare l'ordinamento di una città perfetta, mentre i libri IV-VI appartenevano ad un periodo successivo, in cui l'attenzione è ormai rivolta alle costituzioni reali delle città greche, che sono esaminate con un atteggiamento realistico e prossimo alla realtà empirica. Tuttavia, come risulta dai cenni dati in precedenza, Aristotele non mostra mai (neppure all'interno dei libri centrali) di avere abbandonato la convinzione che sia importante rifarsi alla costituzione migliore, e la trasposizione dei libri, che in base all'ipotesi di Jaeger dovrebbe avere il vantaggio di rispecchiare lo sviluppo del suo pensiero, va incontro a difficoltà. Si può inoltre sostenere che lo spirito con cui lo Stagirita delinea la città migliore è assai lontano da quello platonico, soprattutto con riferimento alla *Repubblica* ma anche con riferimento alle *Leggi*, che è un'opera assai meno utopica dell'altra e che in ogni caso rappresenta l'ultimo contributo di Platone alla politica che Aristotele doveva avere presente. E il giudizio che Aristotele esprime in *Pol.* IV 2 circa il carattere

[5] Va notato che nelle liste antiche delle opere di Aristotele la *Politica* è citata col titolo e col numero attuale di libri.

deviante, e pertanto *erroneo* o cattivo, delle costituzioni esistenti nella Grecia del suo tempo, è assai marcato, sicché, se essere fortemente critici verso l'esistente è essere platonici, egli è rimasto platonico fino all'ultimo.

In alcuni degli studi più recenti prevale ormai la tendenza a sottolineare la complessità delle intenzioni di Aristotele, quale risulta da certe sue dichiarazioni, come quelle contenute in IV 1[6], perché alla luce di esse si comprende, seppure solo in parte, l'articolata varietà di temi che è presentata dall'opera. Si può dire, sintetizzando al massimo quanto troviamo in IV 1, che Aristotele propone una serie di indagini che tiene conto di una graduatoria di tipi di costituzione, che è anche una graduatoria di valore. Si tratta di studiare (*theoresai*), in primo luogo, la costituzione migliore in assoluto, cioè quella che è del tutto desiderabile o «nei voti» – dando per ammesso che non ci sono circostanze che ne impediscano l'attuazione –; poi la costituzione migliore nelle circostanze che si presentano di fatto; poi ancora la costituzione data, cioè quella che è effettivamente adottata da una città e che non è la migliore possibile per essa; infine la costituzione «comune» o «più comune», cioè quella che più si adatta a tutte le città (cfr. 1288 b 10 sgg.).

La costituzione migliore in assoluto non è presentata, né qui né altrove, come una costituzione puramente *ideale*, ma come quella possibile nelle circostanze più favorevoli, anche se presumibilmente assai rare. La seconda costituzione della serie è considerata come la migliore nelle circostanze date in 1288 b 26, mentre in b 32-33 è denominata la «possibile» in tali circostanze (intendendosi con ciò la *migliore* possibile). È presentata anche come quella che *si adatta* (*harmottousa*, b 24) ad un certo popolo o gruppo di persone, ma l'implicazione deve essere che è confacente, che si armonizza con le loro esigenze, il che è confermato dall'indicazione della sua «preferibilità» (sia pure relativa) in IV 2, 1289 b 17-18. La terza è presentata

[6] Cfr. in particolare Ch. Rowe, *Aims and Methods in Aristotle's «Politics»*, in «Classical Quarterly», XXVII (1977), pp. 159-172 (rist. con aggiunte come capitolo II della raccolta curata da D. Keyt e F.D. Miller, *A Companion to Aristotle's «Politics»*, Blackwell, Oxford 1991) e P. Pellegrin, *La «Politique» d'Aristote: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire*, in «Revue philosophique», CLXXVII (1987), pp. 129-159, incluso in P. Aubenque, A. Tordesillas (a cura di), *Aristote politique. Etudes sur la «Politique» d'Aristote*, PUF, Paris 1993, pp. 3-34; inoltre il mio articolo, già citato, sull'epistemologia della politica. Il testo in questione non è molto lineare: seguo l'interpretazione più corrente, non quella del Pellegrin.

come quella che si fonda su di un presupposto (che è *ex hypotheseos*, b 28), il quale risulta essere che essa è considerata come già *data* (cfr. b 28-29); è dunque peggiore (b 33) della seconda, ma non necessariamente cattiva. Quanto all'ultimo tipo di costituzione, presumo che sia quella mista, che Aristotele stesso chiama senz'altro costituzione (*politeia*), della quale peraltro egli non dà una definizione del tutto univoca nelle occasioni in cui la menziona, perché qui è trattata come quella più capace di diffusione, mentre altrove viene trattata come la preferibile dopo la migliore (in assoluto), perché si presenta come una felice conciliazione di tendenze opposte, che sono quelle democratiche e quelle oligarchiche.

Le due presentazioni della costituzione chiamata *politeia* sono compresenti in IV 11, dove si parla di quella che è la costituzione migliore per la maggior parte delle città, da essa dunque adottabile. Nei due capitoli successivi si solleva invece la questione di quale costituzione si adatti ad una data popolazione (si intende, di una data città), con richiamo ad un compito cui pure si allude in IV 1, e che ritorna in IV 2, 1289 b 13 sgg., dell'adozione della costituzione che sia la migliore per quella specifica popolazione. (Che per un popolo possa essere meglio una costituzione democratica, per un altro una aristocratica, per un terzo la regalità, era stato sottolineato anche in III 17.)

Rispetto a questa graduatoria di costituzioni, e tenuto conto di queste complicazioni, si può desumere che Aristotele abbia in mente due compiti principali dell'uomo politico che agisca sulla realtà, dato che l'occuparsi della costituzione mista può essere assimilato, a seconda di come essa sia concepita, o alla considerazione delle costituzioni migliori o alla considerazione di quelle esistenti. Un primo compito è appunto quello della determinazione dei modi per stabilire *ex novo* una costituzione che sia ottima o in modo assoluto o in modo relativo[7], oppure anche per migliorare la costituzione esistente, sempre in vista di quel vivere bene o di quella felicità che è il fine della città. Risponde a questo compito non solo il programma messo in atto negli ultimi due libri dell'opera ma anche quello del libro IV, nella misura in cui esso va oltre la classificazione delle costituzioni esistenti e la descrizione del loro funzionamento. Un secondo compito è quello di determinare i modi di preservare le costituzioni esistenti, che risponde al programma da Aristotele messo in atto nei libri V e VI. Oc-

[7] Per la prima variante di questo compito cfr. la fine del libro III.

cuparsi della costituzione non buona ma effettiva viene espressamente connesso, nel corso dell'esposizione (in 1288 b 28-30, e nel contesto, in 1289 a 5-7), a tale programma. Quanto alle parti classificatorie e descrittive dell'opera, queste possono essere facilmente viste come essenti in funzione dell'attuazione di questi compiti, e lo stesso può essere fatto valere per la discussione delle proposte di costituzioni migliori nel libro II. Ma anche le sue parti più filosofiche possono essere ritenute formulare quei princìpi e criteri che debbono essere conosciuti da chi si ponga uno di quei compiti. Non c'è dunque ragione per rinunciare ad una lettura dell'opera che oltre ad essere complessiva sia unitaria, purché si riconosca che l'unità sta in una rete piuttosto complessa di intrecci fra le sue varie parti che non esclude significative discontinuità fra una parte e l'altra.

4. Il destinatario dell'opera

In diversi degli studi recenti sulla *Politica* si riconosce che per la sua comprensione è importante anche tener conto del destinatario cui è rivolta l'opera, perché ciò determina in non piccola misura l'approccio o punto di vista che viene a prevalere in essa. La presentazione che Aristotele offre dei compiti della politica, nonostante che essi siano introdotti (almeno nel passo di IV 1) da una formulazione concernente ciò che si deve conoscere o studiare, riflette un orientamento prevalentemente pratico, perché si tratta o di preservare le costituzioni esistenti o di migliorare la loro condizione, quando non si possa addirittura passare alla realizzazione di una costituzione del tutto buona. Egli si rivolge pertanto a chi può intervenire per ottenere questi risultati. In effetti ci sono varie indicazioni, ricavabili non solo dalla *Politica* ma anche dalle opere di etica[8], che vanno nel senso che

[8] Per dei passi in cui viene adottato il punto di vista del politico e/o del legislatore, nel precisare quali sono i loro compiti, cfr. III 13, 1283 b 37 e 1284 b 17; IV 1, 1288 b 27-28; 4, 1297 b 38; inoltre *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 8-10. Sull'identificazione di questo destinatario cfr. il mio articolo citato, sez. 3.1. Per una discussione più dettagliata cfr. R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, Les Belles Lettres, Paris 1982, capitolo 2, il quale insiste fortemente sul fatto che il principale destinatario dell'opera aristotelica è il legislatore. Che sia questo il punto di vista di Aristotele, da lui condiviso con gli altri «major Greek political theorists», e non quello dell'individuo di fronte allo Stato, è affermato anche da Mulgan, *op. cit.*, p. 9, come era già stato sottolineato da E. Barker nell'Introduzione a *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Methuen, London 1906.

il destinatario di tutte queste sue opere è il legislatore o uomo politico (intendendo con la prima figura chi elabora una costituzione o un intero *corpus* di leggi, come aveva fatto Solone ad Atene, con la seconda figura un politico influente come Pericle, non chi solo contribuisce, per esempio come membro di un'assemblea, alle decisioni da prendere giorno per giorno).

Se non si tiene conto che questo è il punto di vista prevalente, anche se non proprio esclusivo, di Aristotele non solo nella sua *Politica* ma anche nelle sue *Etiche* si può cadere in serie incomprensioni. Quando egli parla, per esempio, di legislazione, lo fa pensando all'attività del legislatore che deve elaborare leggi che siano appropriate ad una certa città, reale o immaginaria. Pensa, certo, ai cittadini per i quali queste leggi vengono elaborate, ma non si pone nella posizione di ciascuno di essi, per domandarsi quali sono le ragioni che essi dovrebbero avere per ubbidire ad esse. C'è indubbiamente un'opera antecedente a quella aristotelica, il *Critone* di Platone, in cui questo problema viene sollevato espressamente, ma è stato osservato[9] che una discussione dell'obbligazione politica del singolo verso lo Stato (o la città) qual è quella presente in quell'opera è un'eccezione nel pensiero politico antico. Aristotele si aspetta, semplicemente, che, se le leggi sono buone, esse saranno anche ubbidite, sicché la sua preoccupazione riguarda direttamente l'attività del legislatore, indirettamente certe condizioni politiche e sociali che favoriscono od ostacolano l'ottenimento di questo risultato. Vedremo che la situazione è analoga quando egli affronta la questione delle forme di governo: il punto di vista adottato è quello di chi deve comandare, non quello di chi deve ubbidire.

Nel considerare infine i rapporti fra etica e politica, sui quali tornerò nel prossimo paragrafo, è importante tener presente che Aristotele si aspetta che il singolo trovi la sua realizzazione nel contesto politico che gli viene offerto dalla città di appartenenza. È vero che ci sono dei passi della *Politica*, nei quali egli solleva esplicitamente la questione se l'uomo moralmente buono e il buon cittadino coincidono, dando ad essa una risposta non univoca: se la *polis* è ben ordinata, i due coincidono, altrimenti no[10].

[9] Cfr. M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 134-135.

[10] Cfr. III 4, inoltre III 18, 1288 a 37-39 e IV 7, 1293 b 1-7; ha attinenza anche *Eth. Nic.* VI 2, 1130 b 25-28.

In questo modo mostra allora di contemplare l'esistenza di uno scarto fra i fini che si pone l'individuo e quelli che si pone la comunità politica nel suo insieme. Può sembrare che questo debba portare ad una chiara distinzione fra etica e politica. Tuttavia non si considera mai seriamente la possibilità che l'individuo persegua degli obiettivi di ordine etico che lo facciano entrare in conflitto con la comunità politica cui appartiene. E questo risponde alla sua idea, espressa nelle *Etiche*, che l'unico modo di vita positivo che un uomo possa scegliere, accanto a quello filosofico, è quello politico. Quanto a quest'altro modo di vita, l'obiettivo del filosofare trascende la politica, ma non è in contrasto con essa. La moralità del singolo ha la sua piena esplicazione nel campo della politica. Indicativo di tale sua convinzione è che egli è indotto a sostenere, in *Pol.* III 4, 1277 b 7-32, che le virtù della saggezza e della giustizia (ma c'è anche un'allusione al coraggio) si esplicano in pieno solo nell'esercitare una funzione di comando, mentre si esplicano in forma sminuita quando uno deve ubbidire ad un'altra persona, sebbene naturalmente vada riconosciuto che uno non può sempre evitare questa seconda condizione e deve dar prova di virtù anche nell'ubbidire. A maggior ragione (anche se questo non viene detto espressamente) uno esplicherebbe quelle virtù in forma sminuita se dovesse darsi alla vita privata. È pure indicativo che in *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 6-7 egli presenti come un fatto ovvio che «le virtù pratiche» (cioè quelle che altrove chiama virtù etiche) hanno la loro realizzazione nelle attività politiche e in quelle guerresche, come è indicativa la sua ammissione della priorità (fra le virtù etiche) della virtù del magnanimo – che non è certo un uomo qualunque – su ogni altra[11].

Alla base di questo c'è la convinzione, che Aristotele condivide con i Greci del suo tempo, che la virtù o eccellenza morale (*arete*) è propriamente quella dell'uomo maschio cittadino a pieno titolo (condizione in cui *non* si trovava lo stesso Aristotele ad Atene), la quale si attua primariamente nella partecipazione attiva alla vita politica della città di appartenenza, secondariamente anche nelle funzioni di capofamiglia e nei rapporti di amicizia con altri cittadini. Altre persone, come le donne e i bambini, attuano sì la virtù morale, ma in modo sminuito; all'altro estremo gli schiavi ne sono del tutto esclu-

[11] Cfr. *Eth. Nic.* IV 3, 1124 a 1-3.

si[12]. Non è neppure contemplata la possibilità, per noi ovvia, che la moralità sia attuata, da persone con ruoli e mestieri del tutto differenti, in ambiti differenti da quello politico. È sintomatico di questo suo atteggiamento che, come vedremo ancora più avanti (paragrafo 11), egli è indotto ad affermare che i produttori (cioè gli artigiani e gli agricoltori) non fanno parte, come cittadini a pieno titolo, della città ben ordinata da lui descritta nei due ultimi libri della *Politica* (cfr. VII 9, 1329 a 17 sgg., inoltre III 5), e che in ogni caso non sono veramente dotati della virtù che è propria del cittadino (cfr. III 5).

5. Politica e etica

Dalla presentazione che dell'argomento della *Politica* è stata data nel paragrafo 1 si può desumere che Aristotele riconosce un senso di «politica» per il quale questa è lo studio di questioni che hanno a che fare con le costituzioni delle città e che coincidono in larga misura con i contenuti dell'opera intitolata *Politica*. Adottando questo senso di politica è indubbiamente possibile tener distinta da essa l'etica, che riguarda temi come quelli delle virtù e della felicità del singolo che sono affrontati appunto nelle *Etiche*. E, in effetti, ci sono alcuni passi della *Politica* nei quali, facendo riferimento ai contenuti di queste altre opere, lascia intendere più o meno chiaramente che essi appartengono ad un'indagine di tipo differente[13]. Inoltre, come vedremo fra poco, la politica dipende in certa misura dall'etica perché le conclusioni che vengono tratte al proposito sono importanti per la stessa politica.

La questione tuttavia dei rapporti fra etica e politica non è così semplice, e non posso pretendere di esaurirla in questa sezione. Quello che è sufficientemente evidente è che alle volte egli parla di «politica» in un senso più comprensivo di quello sopra precisato, e che

[12] Questa idea di una varietà di forme di virtù (di cui la prima ha priorità sulle altre) è messa in bocca, come tipica dell'uomo greco del tempo, a Menone nell'omonimo dialogo platonico; ad essa Aristotele si richiama espressamente in *Pol.* I 13 (1260 a 14 sgg.), respingendo polemicamente l'idea socratica della loro unità o identità (cfr. anche più avanti, paragrafo 8).

[13] Egli riconosce, in VII 2, 1324 a 19-23, che occuparsi del bene del singolo non spetta alla politica, a differenza dell'occuparsi della costituzione migliore, e di tenore analogo è il richiamo alle *Etiche* in VII 13, 1332 a 7-27. Meno espliciti sono i riferimenti in II 2, 1261 b 30-31; III 9, 1280 a 18; IV 11, 1295 a 35 sgg.

in alcuni di questi passi presenta questa disciplina come l'arte che è al vertice di tutte le arti che sono presenti in ogni data città. Il più noto di questi passi è costituito proprio dall'inizio dell'*Etica Nicomachea*, dal quale si può pure desumere che il fine supremo dell'uomo è oggetto della politica, come viene ribadito, con un esplicito richiamo all'inizio dell'opera, in I 9 [10], 1099 b 29-30. Altri passi di quest'opera che riflettono la stessa prospettiva sono l'inizio di I 13 e l'inizio di VII 11. È pure significativa l'ammissione (seppure fatta con delle qualificazioni) che la prudenza o saggezza come virtù dominante dell'uomo è la stessa disposizione della politica (cfr. VI 8, 1141 b 23-24 sgg.). Si può aggiungere che l'«etica» nel suo senso originale di studio dei costumi (*ethe*) in alcuni testi non viene affatto trattata come una disciplina autonoma rispetto la politica (cfr. *Rhet.* I 2, 1356 a 25-27 e I 3, 1359 b 9-11).

Nel capitolo finale dell'*Etica Nicomachea* Aristotele pare ammettere una continuità fra etica e politica pur nel riconoscimento di una distinzione nei loro temi. Una ragione per questa continuità sta nel fatto che le due opere hanno un unico destinatario, che è il legislatore o uomo politico, che dovrebbe acquisire le conoscenze necessarie a diventare il detentore della politica nella sua funzione «architettonica» per poterla mettere in atto nell'interesse dei membri della città (*polis*). Ma c'è una ragione più di contenuto. Nel considerare il rapporto che c'è fra l'individuo e la città (intesa come la comunità politica più comprensiva) Aristotele riprende l'idea platonica che fra i due sussiste un'analogia abbastanza stretta, sicché si può parlare non solo di virtù e di felicità dell'individuo ma anche di virtù e di felicità della città tutta. Così in *Eth. Nic.* I 2, 1194 b 7-9 ammette una priorità della città sul singolo sulla base della considerazione che il loro fine è lo stesso, ma quello della città è inclusivo dell'altro; e in *Pol.* VII 1, 1323 b 29 sgg. egli considera la città, con riferimento a quella ben ordinata, come dotata non solo di felicità – che è precisamente il fine comune ad essa e all'uomo singolo – ma anche di qualità o virtù come il coraggio e la saggezza, e tutto questo dichiaratamente alla stregua di quanto vale per l'uomo singolo. Da questo punto di vista emerge una priorità dichiarata della politica sull'etica per la maggior comprensività della prima, ma ciò di per sé non esclude una dipendenza della politica dall'etica nei princìpi cui fa ricorso.

Può sembrare che, nel passare dall'etica alla politica, il procedimento di Aristotele consista essenzialmente nell'estendere alla città

nel suo complesso le conclusioni che aveva tratto (appunto nelle sue *Etiche*) circa la natura della virtù in generale, circa l'ordinamento complessivo delle virtù e circa il rapporto che sussiste fra virtù e felicità (fra queste conclusioni ci sono notoriamente la subordinazione delle virtù etiche alla saggezza – *phronesis* – e l'essere la virtù condizione necessaria anche se non sufficiente della felicità). Egli stesso, nell'esporre i temi della politica alla fine dell'*Etica Nicomachea*, dà per scontato di aver trattato in precedenza, nell'opera di cui scrive la conclusione, di questioni che hanno indubbiamente a che fare con la giustificazione dei princìpi della politica stessa: all'inizio del capitolo aveva dichiarato di aver trattato «di questi argomenti», cioè della felicità nei suoi vari aspetti, «della virtù, e inoltre dell'amicizia e del piacere» (1179 a 33-34), ma che tale loro trattazione non esauriva i compiti di un'indagine condotta, a quanto pare, dal punto di vista del sapere pratico. Inoltre, in alcuni dei passi sopra menzionati, nei quali egli, nella sua opera di politica, si richiama alle sue trattazioni etiche, fa questo perché in effetti adotta certuni dei loro risultati. Infine, nei primi tre capitoli del libro VII della *Politica* il suo procedimento è effettivamente quello di dare per ammesse certe conclusioni circa la natura della felicità che sono ricavabili dalle *Etiche* (anche se egli si richiama esplicitamente solo a dei «discorsi essoterici», cfr. *Pol.* VII 1, 1323 a 22-23), estendendole alla città nel suo complesso. Anche in altri passi tratta la felicità come il fine ultimo della città alla maniera in cui essa lo è per il singolo[14] e, a questo modo, siccome (come egli riconosce esplicitamente)[15] non si dà felicità nella città se non per il fatto che i singoli che ne sono parte la realizzano, risulta in effetti subordinare la politica all'etica. Per motivi come questi più studiosi hanno sostenuto che l'etica viene a fondare la politica[16].

[14] Cfr. *Pol.* I 2, 1252 b 27 sgg., III 6, 1278 b 15 sgg., e 9, 1280 a 25 sgg., dove il 'bene vivere (*eu zen*)' che è posto come obiettivo comune al singolo e alla città palesemente coincide con la felicità (*eudaimonia*), come è reso esplicito anche dall'ultimo dei passi citati.

[15] Cfr. *Pol.* II 5, 1264 b 15-24, inoltre VII 2, 1324 a 23-25 e VII 9, 1329 a 22-24.

[16] Cfr. ad. es. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlicher Entwicklung*, vol. II/2, Reisland, Leipzig 1921^4, pp. 607-608; W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1887-1902, vol. II, p. 400; inoltre, con delle qualificazioni, C.A. Viano, nella sezione su Aristotele del vol. I della *Storia delle idee politiche economiche e sociali* diretta da L. Firpo, UTET, Torino 1982, p. 304, e, da ultimo, con qualche variante, C.C.W. Taylor nel *Cambridge Companion to Aristotle*, a cura di J. Barnes, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 232.

Anche questa tesi, tuttavia, va considerata come una semplificazione. In primo luogo, anche quando il procedimento adottato da Aristotele comporta un'estensione alla politica di risultati ottenuti in etica, questa estensione comporta degli adattamenti resi inevitabili dal mutamento di ambito. In secondo luogo, una parte significativa della sua trattazione è centrata sul riconoscimento che l'obiettivo più direttamente da perseguire in politica è la giustizia piuttosto che la felicità, e questo riconoscimento rende la politica indipendente dall'etica, quando non comporti addirittura un rovesciamento della priorità.

6. La questione della giustizia

Per chiarire questo punto, bisogna partire dalla citazione dell'inizio del capitolo 12 del libro III della *Politica*: «Dal momento che[17] in tutte le scienze e in tutte le arti il fine è un bene, ma il bene più grande e nel senso più pieno <è quello che serve da fine> nell'arte o scienza che è la più sovrana di tutte, e questa è la capacità politica, ma il bene politico è il giusto (*to dikaion*), questo è <dunque> il vantaggio comune <che ci interessa>. Ora tutti ritengono che il giusto è una sorta di uguaglianza e, entro certi limiti, risultano in accordo con i discorsi secondo filosofia quali sono stati condotti nei trattati di etica. Si è enunciato infatti che cos'è il giusto e per chi lo è, <considerato che> l'uguale deve esserlo per gli uguali; ma non deve rimanere oscuro nei riguardi di chi [o: di che cosa] c'è uguaglianza e nei riguardi di chi [o: di che cosa] c'è diseguaglianza, giacché ciò presenta una difficoltà, che interessa alla filosofia politica» (1282 b 14-22).

Come si può vedere, il passo riecheggia quelli dell'*Etica Nicomachea* nei quali la politica viene posta al vertice delle arti; questa volta però Aristotele non pone la felicità come il suo bene o fine, ma la giustizia, presentandola dunque come il fine ultimo degli uomini. Ora, che il tema della giustizia sia centrale nella nostra opera risulta intanto dal contesto cui appartiene il passo sopra citato, in quanto Aristotele, oltre a presentare (nel seguito del capitolo) una discussione della questione ivi sollevata, introduce una discussione delle varie costituzioni (o regimi politici) che si basa sul riconoscimento che una

[17] Il costrutto che segue è una successione di protasi senza un'apodosi che rimane sottintesa e deve essere integrata congetturalmente, ma il senso è comunque chiaro.

differenza fondamentale fra di esse sta nel modo in cui esse attuano la giustizia distributiva (per questo riconoscimento cfr. l'inizio di III 9, insieme alla sua conclusione). La discussione, che va dal capitolo 9 al capitolo 13, trova una ripresa nel capitolo 1 del libro V e nei capitoli 2-3 del libro VI (quivi in relazione al regime democratico). Sicuramente è un richiamo a questa prospettiva anche il cenno che troviamo in VII 9, 1328 b 33 sgg., dove, parlando della costituzione migliore, Aristotele dichiara che essa necessita di uomini che siano «giusti assolutamente» (cioè non giusti soltanto in relazione ad una data costituzione): questo deve implicare che anche la costituzione (o la città) stessa è giusta. (Nel contesto certo il discorso è centrato sulla felicità, con l'ammissione che senza virtù non c'è felicità, sicché ci vuole la giustizia per assicurarla nella città.) Del resto, che le costituzioni vadano ordinate e valutate dal punto di vista della giustizia come criterio è da lui suggerito espressamente in III 6, 1279 a 17 sgg., dove quelle volte all'interesse comune sono tenute distinte da quelle devianti.

Che per Aristotele ci sia una stretta connessione fra lo studio delle costituzioni e la tematizzazione della giustizia è reso chiaro da un passo dell'*Etica Eudemia* appartenente alla trattazione dell'amicizia, nel quale estende la sua attenzione alla giustizia (data la sostanziale coincidenza fra le due nell'ambito e nel requisito dell'uguaglianza). Dopo avere affermato che la giustizia è una sorta di uguaglianza[18] egli afferma che «le costituzioni politiche sono tutte una forma (*eidos*) di giustizia, giacché <una costituzione> è una comunanza [o una comunità: *koinonia*] e tutto ciò che è comune si costituisce mediante il giusto» (VII 9, 1241 b 13-15). Il passo va visto alla luce della definizione della giustizia come «l'ordine della comunità politica» (*Pol.* I 2; vedi più oltre, paragrafo 9). Ma va tenuto presente che anche la costituzione viene presentata in modo analogo (per esempio come l'ordine dei membri della città in *Pol.* III 1, 1274 b 38, oppure come l'ordine della città rispetto alle cariche pubbliche)[19]. In effetti sarebbe più esatto parlare solo dell'ordine che è costituito da una costituzione e che è realizzato dalla città che l'adotta, per precisare che questo ordine può essere o meno conforme a giustizia, oppure alla giustizia in una certa sua forma o modalità (per esempio la co-

[18] Per quest'idea di giustizia cfr. *Eth. Nic.* V 3.

[19] Cfr. *Pol.* III 6, 1278 b 8-9 e IV 1, 1289 a 15-16; definizione simile in IV 3, 1290 a 7-8.

stituzione democratica rappresenta quell'ordine politico per il quale tutti i cittadini hanno uguale titolo all'accesso alle cariche pubbliche, sicché quest'ordine risponde ad una forma nettamente egualitaria di giustizia). In ogni caso il passo viene a suggerire che il miglior modo per arrivare a definire e comprendere una certa costituzione sta nel definire quale tipo o quale modalità di giustizia essa realizza.

Parlando di giustizia Aristotele ha in mente quella che egli stesso, nel libro V dell'*Etica Nicomachea*, aveva presentato come la giustizia distributiva: egli è cioè interessato alla questione di quanto viene riconosciuto e attribuito ai cittadini (o in genere agli abitanti della città), non alle regole che sono fatte valere quando si tratta di ottenere che un cittadino risarcisca un danno da lui fatto o venga punito per un delitto (è l'ambito di quella che egli chiama la giustizia correttiva). Inoltre si occupa della giustizia distributiva prevalentemente dal punto di vista politico, cioè in primo luogo dal punto di vista dell'accesso che si deve riconoscere ai cittadini a cariche o posizioni di qualche responsabilità oppure a organi che hanno influenza sulla vita pubblica (come le assemblee e i tribunali). Evidentemente egli dà per ammesso che tutti desiderano governare e ritengono di averne il titolo, perché tutti pretendono di avere la virtù, e questa si esercita nel governare, sicché la questione è quella di trovare il modo di regolare questo accesso secondo criteri di giustizia. S'intende che la questione si pone anche riguardo al modo in cui il potere viene esercitato, se a vantaggio di chi governa o di chi viene governato, oppure se in conformità con la legge o meno. (La questione del riconoscimento della sovranità della legge viene discussa in relazione alla regalità in *Pol.* III 16, e tale riconoscimento stesso serve da discriminante nella presentazione di certi regimi politici in IV 5-6 e 8.) Non si occupa invece della giustizia distributiva dal punto di vista economico, probabilmente perché ritiene che il tema non interessi direttamente la politica, anche se si rende perfettamente conto del fatto che le differenze nella ricchezza possono avere molto peso nella vita della città nel suo complesso.

Quanto al legame che anche nel passo prima citato egli stabilisce fra giustizia ed uguaglianza, esso implica che ogni costituzione che non sia del tutto aberrante realizza una qualche sorta di uguaglianza fra i membri della città cui si riconoscono dei diritti politici ovvero fra tutti i cittadini, ma col possibile correttivo del riconoscimento di un qualche titolo (per esempio la virtù o eccellenza nell'aristocrazia, la

ricchezza nell'oligarchia) introducente una forma di diseguaglianza ritenuta compatibile con il principio di giustizia per il quale a ciascuno sia dato il dovuto. Una complicazione è poi data dal fatto che Aristotele, com'è noto, ammette una distinzione fondamentale fra uguaglianza numerica e uguaglianza proporzionale – la quale comporta anche una diseguaglianza –, ritenendo che vi sia una differenza di regime politico a seconda del tipo di uguaglianza che viene attuato (l'uguaglianza numerica, per la quale un individuo è uguale ad un altro nei suoi diritti, è quella che prevale nei regimi democratici, mentre l'uguaglianza per la quale i diritti riconosciuti sono in proporzione ai meriti dei singoli è quella propria dei regimi aristocratici).

Quello che va sottolineato, rinunciando ad approfondimenti di queste questioni, è che anche la questione del rispetto o meno dell'uguaglianza, oltre ad essere affrontata in discussioni di principio ovvero nel considerare i titoli di accesso al potere, serve ad Aristotele da filo conduttore in alcune delle sue analisi dei singoli regimi politici (cfr. particolarmente *Pol.* II 7, per quasi tutto il capitolo; IV 11, 1269 a 22 sgg.; V 3, 1303 b 3 sgg.).

Aristotele, certo, anche quando si occupa direttamente della giustizia, come in III 9, insiste sul fatto che la comunità che è costituita da una città è in vista della felicità (ovvero del «vivere bene»), e presumibilmente ammette che le divergenze fra una costituzione ed un'altra circa il modo di attuare la giustizia rispecchino modi differenti per perseguire la felicità, perché è da quest'ultima differenza che fa dipendere in generale la differenza fra le costituzioni (cfr. *Pol.* VII 8, 1328 a 37-b 2). Di fatto tuttavia gran parte della sua analisi delle costituzioni da questo punto di vista prescinde da ogni tentativo esplicito di valutarle dal punto di vista della felicità che assicurano. Possibilmente egli finisce col riconoscere che centrale per la filosofia politica non è tanto la felicità quanto la giustizia, perché questa ha valore anche quando non conduce alla felicità e perché non si può andare oltre al riconoscimento che le operazioni della giustizia a livello sociale assicurano condizioni più o meno favorevoli alla massima realizzazione della felicità per la collettività (per esempio mediante la distribuzione più equa possibile di quei beni che sono necessari per la felicità dei singoli). Inoltre il rapporto fra i due termini deve essergli parso non esente da problematicità.

Va riconosciuto che non solo il tema della felicità ma anche quello della giustizia riceve la sua trattazione più ampia non nella *Poli-*

tica ma nel libro V dell'*Etica Nicomachea* (e a questa trattazione egli pare rifarsi nel passo sopra citato). Tuttavia il fatto di occuparsene in quell'altra opera non dimostra che si tratta di un tema esclusivamente o anche solo prevalentemente etico. In effetti la trattazione ivi offerta ne considera anche gli aspetti più decisamente politici, come anche quelli giuridici ed economici che, nell'ottica aristotelica, vanno riportati alla politica. Certamente essi non sono sempre tenuti ben distinti da quelli etici, cosa che è facilitata dal fatto che il greco *dikaiosyne* (oppure *to dikaion* o *dike*) non ha solo il senso del nostro «giustizia», con applicazione all'ordinamento sociale (intendendo con essa non solo la giustizia distributiva ma anche quella correttiva e quella negli scambi fra i singoli o fra gruppi di persone), ma anche il senso di «rettitudine (morale)», con applicazione alle intenzioni e ai comportamenti dei singoli. Questa ambiguità del termine greco non è sufficientemente avvertita da pensatori come Platone e Aristotele, che parlano tranquillamente di questa come di una virtù sia del singolo che della città, come se la sua realizzazione fosse la stessa per l'uno e per l'altra. Questa è una delle cause di quella certa indistinzione fra etica e politica che è riscontrabile in entrambi, ma che la giustizia sia la «virtù» che più interessa alla politica era già stato riconosciuto dal primo.

Nella misura in cui viene riconosciuta questa centralità del tema della giustizia per la politica, alla politica stessa viene attribuito un ambito ben distinto da quello dell'etica, adottando quello che per noi è diventato l'approccio più ovvio alla filosofia politica. Quando gli studiosi contemporanei cercano di precisare quale sia il termine normativo più importante per essa, lo identificano nella giustizia, non certo nella felicità, anche perché si ammette che spetta solo al singolo decidere dei modi mediante cui assicurarsi il massimo di felicità, mentre la politica deve curarsi solo della compatibilità dei fini che sono perseguiti dai singoli. Lo Stagirita, al contrario, è incline a trattare la felicità come un obiettivo unico che gli uomini realizzano in vari modi e in varia misura, sicché questo lo porta ad adottare una visione gerarchica dell'ordine sociale e a proporre, per la città meglio governata, uno schema di giustizia distributiva basata sull'idea dell'uguaglianza proporzionale. Ma Aristotele è abbastanza realista da tener conto del fatto che regimi differenti rispondono ad ideali differenti (per esempio la democrazia è orientata alla libertà, cfr. *Pol.* VI 2), e così anche gruppi differenti di persone all'interno di una città,

riconoscendo a tali ideali una certa qual legittimità ovvero intrinseca desiderabilità, sicché questo lo porta a spostare l'accento dal tema della felicità a quello della giustizia.

7. *La città e i suoi principali costituenti*

All'inizio stesso della *Politica* Aristotele presenta la città-Stato (*polis*) come una comunità (o comunanza: *koinonia*) che è quella sovrana o dominante (*kuriotate*) fra tutte e includente le altre al suo interno. L'idea che tutte le altre comunità siano parti di questa, che viene detta essere la comunità *politica*, compare anche in *Eth. Nic.* VIII 9 [11], 1160 a 9-30, dove sono menzionate sia associazioni temporanee come l'equipaggio di una nave, sia associazioni durature come la tribù (cfr. inoltre *Eth. Eud.* VII 9, 1241 b 24-32). Dopo essersi proposto, alla fine del capitolo 1, di analizzare la città nelle sue parti, nel capitolo 2 egli passa ad occuparsi, trattandole evidentemente come parti da cui la città è costituita, la casa ovvero il nucleo familiare (l'*oikos*)[20] e il villaggio (la *kome*). Queste parti vengono privilegiate perché è a partire da esse che si forma la città, sicché al procedimento analitico si accompagna (dichiaratamente, cfr. inizio del capitolo 2) un procedimento inverso di tipo genetico. È evidente che egli ritiene che questo suo procedimento serve a chiarire la natura stessa della città, ovvero in che cosa stia il suo essere una comunità politica, dato che è la città (*polis*) e non semplicemente la costituzione ad essere l'oggetto della scienza politica.

Nel prendere in esame questa sua trattazione va premesso che la comunità politica che Aristotele ha in mente (in tutta la sua opera, e anche quando parla della città migliore) risponde ad almeno certuni dei requisiti che sono tipici della città-Stato (*polis*) greca. Questa, che, in genere, coincide fisicamente con un agglomerato cittadino che può essere racchiuso da mura (talvolta chiamato *astu*, per tenerlo distinto dalla *polis* intesa politicamente) e con la campagna che lo circonda immediatamente, è un'entità autonoma politicamente ovvero sovrana, cioè non fa parte, come le città moderne, di uno Stato più inclusivo. Dal punto di vista politico questa entità è vista consistere, più che nel territorio che occupa, nella gente che la costituisce: i Gre-

[20] Che questa sia una parte costitutiva della città viene detto espressamente in *Pol.* IV 3, 1287 b 27-29, cfr. inoltre I 3, 1253 b 2-3 e 13, 1260 b 8-10.

ci antichi consideravano, per esempio, come soggetto politico che può essere in guerra o in pace con altre città, «gli ateniesi», non Atene. Non sono le mura a fare una città! dichiara Aristotele in *Pol.* III 3, 1276 a 26-27. Ci deve essere (come suggerisce nel seguito del capitolo) un unico popolo che occupi lo stesso luogo, ma, poiché le persone non rimangono sempre le stesse (c'è chi nasce e c'è chi muore), l'identità della città, paragonabile a quella di un fiume, è data dalla sua organizzazione politica, da lui identificata con la sua costituzione (*politeia*). Fra i requisiti che la città deve soddisfare (e che in effetti è soddisfatto piuttosto imperfettamente da città reali come Atene) c'è quello di essere di grandezza limitata quanto a dimensioni e a popolazione. Nel parlare della città migliore Aristotele si aspetta che (come risulta specialmente da VII 4), se non fra tutti i membri di una città, almeno fra coloro che partecipano agli affari politici (alle volte, come vedremo, fatti coincidere con i suoi «cittadini»), si stabilisca una qualche sorta di solidarietà o amicizia (*philia*), e questa si può realizzare solo in una condizione nella quale tutti si conoscono, per quanto superficialmente. (L'importanza politica attribuita alla *philia* è evidente nella trattazione che offre di essa nelle *Etiche.*) Giudica che una città come Babilonia non è una città genuina, cioè non è dotata di sufficiente unità per questo, pur essendo circondata da mura, perché ha le dimensioni di un popolo (*ethnos*) piuttosto che di una città (cfr. *Pol.* III 3, 1276 a 27 sgg.).

All'altro estremo ci sono i villaggi, che erano delle entità più piccole delle città e che continuavano a sussistere nella Grecia di Aristotele. Spesso essi non erano isolati ma raggruppati a seconda della tribù che era presente in essi. A questo proposito si parlava di *ethnos* (popolo), per riferirsi appunto ad una organizzazione politica meno stretta della città, che il più delle volte consisteva appunto nell'associazione di villaggi di una stessa tribù[21]. Aristotele, in *Pol.* I 2, considera il villaggio (*kome*) piuttosto come una parte della città che risulta dall'aggregazione di più case, e che a sua volta dà luogo, per aggregazione di più villaggi, alla città (cfr. 1252 b 16-19 e 27-28). Egli forse è convinto che il villaggio permanga in qualche modo in raggruppamenti come le «tribù» (*phylai*), le «trittie» (*trittyes*) e i «demi» (*demoi*) in cui era suddivisa una città come Atene, ma in effetti

[21] Cfr. il riferimento agli Arcadi in *Pol.* II 2, 1161 a 27-29, inoltre VII 4, 1326 b 2-5.

questi non hanno molto a che fare col villaggio, sicché nel resto dell'opera il villaggio (salvo qualche cenno) scompare completamente. Anche di questi altri raggruppamenti egli poco si cura nella sua *Politica* (se ne occupa in qualche misura invece nella *Costituzione degli Ateniesi*, per esempio al capitolo 21 a proposito della loro introduzione ad opera di Clistene).

Invece la casa (l'*oikos*), che è data non solo dalla famiglia (che spesso va oltre il nucleo costituito da padre, madre e figli, per raggruppare diversi altri parenti) ma anche dagli schiavi che le appartengono e dalle sue proprietà materiali, rappresenta ovviamente una comunità ben vitale all'interno della città[22]. Questo si verifica anche per il fatto che buona parte delle attività produttive od economiche che si svolgono nella città sono concentrate nelle case (questo spiega come mai il greco *oikonomia*, che indica la gestione della casa, abbia finito con l'assumere il senso del nostro «economia», che ne è il calco). La situazione tipica era ritenuta essere quella del proprietario terriero, le cui funzioni principali nella casa sono direttive, mentre il lavoro manuale nei campi è lasciato agli schiavi e alle donne. Le donne ovviamente erano anche tenute ai lavori di casa, e, presso certe case, lavori come il tessere venivano a costituire una piccola industria (cfr. Xenophont., *Mem.* II 7). Ma anche le attività artigianali, quando avevano carattere privato ovvero non erano rivolte ai bisogni della città, risultavano fare parte dell'*oikos*.

Nell'opera aristotelica la casa o famiglia (*oikos*) riceve non poca attenzione, perché il grosso del libro I è dedicato ad essa. A partire da una considerazione del rapporto padrone-schiavo, considerato in primo luogo come forma di governo (cfr. più oltre, paragrafo 10), Aristotele offre una trattazione generale della schiavitù nei capitoli 3-7; altri rapporti che esistono all'interno della casa sono da lui discussi nei capitoli 12-13 (con considerazioni più generali in quest'ultimo capitolo). Per via del carattere familiare che continua ad essere attribuito all'economia la trattazione è estesa alla «crematistica» nel doppio senso di arte dell'acquisizione di beni utili e dell'acquisizione di

[22] Su questo tema cfr. particolarmente G. Sissa, *La famille dans la cité grecque (Ve-IVe siècle av. J.-C.)*, in A. Burguière, Ch. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (a cura di), *Histoire de la famille*, I: *Mondes lointains*, A. Colin, Paris 1986, pp. 209-251; trad. it. in *Storia universale della famiglia*, I: *Antichità, medioevo*, Mondadori, Milano 1987: ella prende in considerazione l'atteggiamento di Platone e di Aristotele di fronte alla famiglia.

denaro (ciò avviene nei capitoli 8-11). Tutta questa trattazione viene fatta rientrare nell'«economia (*oikonomia*)» nel senso appunto di studio della casa[23], ma con attenzione per gli aspetti «economici» (nel nostro senso del termine) della sua gestione. Questa disciplina è da lui subordinata alla politica nell'ordinamento gerarchico delle arti da lui proposto all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, mentre viene presentata come una forma distinta di saggezza o prudenza (*phronesis*), accanto alla politica e alla legislazione, nel libro VI, capitolo 8, della stessa opera. La discrepanza fra i due passi non deve sorprendere, perché Aristotele non si attiene rigidamente a certe distinzioni terminologiche. C'è da pensare che nel primo passo la politica (che nell'altro è suddivisa in funzione deliberativa e funzione giudiziaria) includa in se stessa anche la legislazione, sicché viene presa in un senso più ampio che nell'altro passo.

L'importanza che viene attribuita alla casa è tale che essa viene spesso considerata da Aristotele (e non solo da lui) come un termine intermedio fra l'individuo e la città, proponendo anche dei paralleli fra città e casa, come sono proposti dei paralleli fra la città tutta e l'individuo. Così egli – oltre a parlare di governo «politico» e di governo «domestico» nella *Politica* – in *Eth. Nic.* V 6 è indotto a parlare prima della giustizia «politica» e poi della giustizia «domestica», e in VIII 10-11 è indotto ad istituire dei paralleli fra i rapporti (di governo, ecc.) che valgono nella città e quelli che valgono nella casa (il cittadino maschio che partecipa agli affari politici ha anche la funzione di capofamiglia ovvero di chi dirige la casa). Per certi versi si può dire che la distinzione principale che ammettono i Greci di questo periodo non è quella nostra fra Stato e società civile ma quella fra città (*polis*) e casa (*oikos*). La società civile, laddove non sia assorbita dalla casa, tende ad essere assorbita dalla città. Nel caso infatti della *polis*, la città non presenta un apparato statale fisso che sia costituito da magistrati o funzionari che siano dei professionisti o dei semi-professionisti, ma tutte le funzioni di governo, di controllo e di amministrazione sono ricoperte in modo temporaneo da cittadini che dedicano ad esse periodi più o meno grandi della propria vita. Non ci sono giudici, militari, amministratori o perfino ministri del culto che siano dei professionisti e degli specialisti, ma sono i cittadini stessi che ricoprono queste cariche in base a criteri che variano a seconda

[23] Cfr. l'inizio del capitolo 3, inoltre III 6, 1278 b 17-18.

del regime politico. Tutte quelle funzioni sono viste come funzioni politiche[24], ed i cittadini hanno sia il diritto sia il dovere di esercitarle. C'è dunque una certa indistinzione fra società civile e Stato, perché lo Stato si presenta come un'emanazione diretta della società che si dà un'organizzazione politica che, pur potendo essere di notevole complessità, viene fatta funzionare dai cittadini stessi, che dedicano ad essa una parte più o meno grande del loro tempo. Per di più la *polis* è al centro di tutta una serie di attività che interessano i cittadini (spesso con estensione ai membri delle case), come quelle di ordine religioso oppure quelle culturali come le rappresentazioni teatrali oppure ancora le pratiche ginniche. (Accanto ad un senso ristretto di 'politico' riguardante l'organizzazione statale si può ammettere un senso ampio che ricopre tutte queste attività pubbliche, che erano sentite come assai vicine a quelle legate al funzionamento di quell'organizzazione.)

Un aspetto connesso di questa organizzazione della città è dato dal fatto che è solo una minoranza dei membri della città che sono cittadini a pieno titolo, nel senso appunto di avere accesso alle funzioni politiche ovvero all'esercizio del potere[25]. I cittadini a pieno titolo non si estendono in tutti i casi oltre alla categoria degli uomini maschi e liberi e in grado di contribuire alla difesa della città. La distinzione fra uomini liberi e schiavi è di grande importanza per una società come quella greca. Gli schiavi sono una proprietà dei primi, quando non siano una proprietà della *polis* nel suo complesso, e come tali non hanno dei diritti per conto proprio. Dalla cittadinanza sono escluse anche altre categorie di persone, in particolare (almeno ad Atene) erano esclusi i meteci, che erano dei residenti di origine straniera, che spesso davano un contributo importante alle attività commerciali e non solo commerciali della città. Quanto ai familiari degli uomini maschi liberi, cioè la moglie e i figli, essi rientravano

[24] Non c'è la divisione dei poteri cui noi siamo abituati.

[25] Va notato che il senso iniziale del termine greco che normalmente si rende con «costituzione» (così l'ho reso anch'io), cioè *politeia*, è quello di «cittadinanza», un fatto che suggerisce che la costituzione di una città tende ad essere definita dall'estensione della sua cittadinanza, cioè di quelli che sono cittadini a pieno titolo. Per situazioni in cui questa definizione viene meno Aristotele spesso propone in sostituzione il termine *politeuma*, indicante appunto la «cittadinanza attiva» di una città e dunque l'insieme di coloro che esercitano il potere ovvero la parte dominante (*kyrion*) della città stessa.

fra i cittadini, ma non fra i cittadini a pieno titolo, perché non potevano partecipare agli affari politici della città.

Il regime democratico adottato da città come Atene, che è un regime di democrazia diretta, illustra bene questa situazione. Una conseguenza dell'adozione di tale regime è che, affinché la partecipazione dei cittadini alla politica sia reale e significativa, cioè non si limiti ad un esercizio del tutto raro od occasionale di certe funzioni (come sarebbe per uno di noi quella di fare parte di una giuria popolare oppure di una commissione ad un seggio elettorale), solo una modesta parte degli abitanti della città può venire a costituire la cittadinanza in senso pieno. Una piena e diretta partecipazione agli affari politici mediante l'esercizio di funzioni pubbliche qual è quella realizzata da una *polis* può essere ottenuta solo mediante una forte limitazione nel numero delle persone che sono coinvolte. È il contrario di quanto si verifica nelle democrazie moderne, dove tutti sono dei cittadini dotati di diritti politici, ma il diritto alla partecipazione agli affari pubblici spesso si riduce alla semplice possibilità, ogni tanti anni, di scegliere, col voto, i propri rappresentanti. L'assai maggiore estensione della cittadinanza è ottenuta a scapito dell'intensità nella partecipazione agli affari pubblici.

8. La genesi della città

Nel capitolo 2 del libro I della *Politica* Aristotele presenta dunque la formazione della città a partire da comunità più piccole e più semplici che essa finisce con l'incorporare in se stessa. Che questa presentazione genetica sia anche intesa a esporre una successione storica effettiva è reso probabile dai riferimenti ad eventi del passato nel corso dell'esposizione (cfr. 1252 b 17 sgg.) e dal fatto che essa ricalca l'esposizione manifestamente intesa come storica che Platone offre della stessa successione nelle *Leggi* (III 680 A sgg.). Ma anche se si pensasse piuttosto ad una genesi ideale, il suo significato non cambierebbe di molto.

La prima fase è data dalla formazione della famiglia e della casa. Alla base di questa c'è l'impulso naturale, che l'uomo ha in comune con gli animali, di accoppiarsi con una persona dell'altro sesso e di riprodursi, in modo da assicurare la permanenza della famiglia e quindi anche, meno direttamente, della specie (cfr. 1252 a 26-30 e *Eth. Nic.* VIII 12 [14], 1162 a 16-19). A differenza tuttavia degli altri

animali l'accoppiamento non è temporaneo e casuale, ma riflette un impulso dell'uomo a stabilire una comunione duratura con persone affini, essendo egli un animale «economico» (= fatto per l'*oikos*) o «accoppiantesi» (cfr. *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 22-26, insieme a *Eth. Nic.*, *loc. cit.*). Tale comunione duratura acquista una finalità che va oltre quella della riproduzione, e che sta nel provvedere alle necessità della vita, sicché emerge una divisione di compiti all'interno della stessa famiglia, nella quale uomo e donna espletano funzioni differenti (cfr. *Eth. Nic.* VII 10, 1162 a 20-25 e *Pol.* III 4, 1277 b 23-26). Questa differenza di funzioni va posta in relazione ad una differenza di virtù (dove la virtù, *arete*, è intesa in modo funzionale come la disposizione per cui qualcuno riesce ad espletare bene la propria funzione, *ergon*[26]) che c'è fra l'uomo e la donna (cfr. *Pol.* III 4, 1277 b 16 sgg. e I 13, 1260 a 4 sgg., specialmente 20-24). Nella casa poi si stabiliscono anche altri rapporti volti a soddisfare ai bisogni e richiedenti una divisione dei compiti, e fra questi c'è quello fra padrone e schiavo, del quale notoriamente Aristotele sostiene espressamente che esso ha una base in natura, pensando – anche se non esclusivamente – ad una differenza naturale di attitudini per compiti differenti, anche se nel caso dello schiavo non si può parlare propriamente di «virtù» ad esso propria (cfr. *Pol.* I 5-6). Egli si preoccupa di affermare che schiavo e donna sono differenti per natura, in relazione ai compiti differenti che essi espletano all'interno della casa (cfr. I 2, 1252 a 34 sgg.). Da tutto questo si può desumere che per Aristotele il rapporto di divisione dei compiti che si stabilisce nella casa ha una base in natura, che però non è più la natura biologica che porta all'accoppiamento e alla riproduzione ma la natura che consiste nelle differenti attitudini di persone che differiscono per sesso o per altre ragioni. Nella casa infine si stabiliscono, oltre a dei rapporti di solidarietà (suggeriti dal greco *philia*, che ha un senso più esteso del nostro «amicizia», perché si applica anche ai rapporti interfamiliari), dei rapporti di comando o di governo, perché, in modi diversi, la donna, i giovani e gli schiavi prendono ordini dal capofamiglia che per la donna può anche essere il marito e per i giovani anche il padre. Ma rapporti del genere sono già rapporti che possono essere conformi o meno a giustizia, sicché le sue norme hanno applicazione di già all'interno della casa. (Di questi rapporti Aristotele dice qualcosa in

[26] Cfr. *Pol.* I 13, 1260 a 16-17, inoltre *Eth. Nic.* VIII 8, 1158 b 12 sgg.

Pol. I 12-13 e, più ampiamente, in *Eth. Nic.* VIII 10 [12] e *Eth. Eud.* VII 9, dove viene sottolineato questo ruolo della giustizia.)

Tutto questo allora significa che, come Aristotele dichiara espressamente in *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 40-b 1, è nella casa che ci sono gli inizi e le fonti dell'amicizia (*philia*), della costituzione (*politeia*) e della giustizia, vale a dire che sono presenti *in nuce* tutti i princìpi e i rapporti che valgono per la comunità politica. Ed è tenendo conto di questa idea che egli si fa della casa che si comprende come egli possa vedere un passaggio graduale da essa alla città e possa affermare che anche la città è qualcosa di naturale, se è naturale la casa da cui si è sviluppata (cfr. 1252 b 30 sgg.). Palesemente la continuità fra casa e città non può stare nell'iniziale naturalità biologica che porta alla formazione di una famiglia, ma deve stare invece nella naturalità delle differenti capacità e disposizioni per le quali si stabilisce, all'interno della casa, una divisione dei compiti e una rete di rapporti di governo (e di subordinazione). Alla divisione dei compiti egli allude per esempio nel paragonare la città ad un organismo vivente (in I 2, 1253 a 19 sgg.), dato che in esso organi come la mano e il piede esercitano funzioni differenti. Inoltre la città è da lui detta essere costituita da persone differenti (cfr. *Pol.* II 2, 1261 a 22-24), e questa differenza è posta in relazione alla differenza dei ruoli, come è reso chiaro dall'analogia con le differenti funzioni che sono esercitate dai marinai su di una nave in *Pol.* III 4, 1276 b 20 sgg. Ora, l'esistenza di una divisione di compiti, accompagnata da differenti ruoli dal punto di vista del governo e giustificata dall'esistenza di differenti attitudini naturali, nella città descritta da Platone nella *Repubblica* era quanto aveva indotto di già questi ad affermare la naturalità della città (cfr. II 370 B, 374 B, E; IV 428 E, 432 A, 444 D; V 456 A sgg.).

Quanto all'anello intermedio fra casa e città che è costituito dal villaggio, Aristotele, oltre a presentarlo (in *Pol.* I 2) come una sorta di espansione della casa mediante aggregazione di più case, riconosce (in I 9, 1257 b 19 sgg., senza invero parlare espressamente di villaggio) che esso porta con sé qualcosa di nuovo, che sta nello scambio dei beni, che all'interno della casa, dove tutto è in comune, non è necessario. Questa sua indicazione fa pensare che col villaggio emerga anche una più articolata divisione dei compiti ovvero del lavoro, qual è quella cui fa riferimento soprattutto in IV 4 e VII 8, dove ammette che gruppi differenti all'interno della città si danno a compiti differenti, quali possono essere l'agricoltura da parte degli agri-

coltori, la produzione di artefatti da parte degli operai (*demiourgoi*), lo scambio da parte dei commercianti. Nell'aderire a questo principio della divisione dei compiti secondo natura[27] egli si rifà a Platone, ma ne critica la posizione nell'osservare che esso non può attuarsi in un modo del tutto automatico, ma richiede persone che ne sorveglino lo svolgimento, preoccupandosi fra l'altro di far rispettare le esigenze di giustizia (cfr. IV 4, 1291 a 10 sgg.).

Anche nel caso della terza fase, quella della formazione della città, che risulta dall'aggregazione di più villaggi, ci deve essere qualcosa di nuovo o di più rispetto alle comunità da cui deriva, perché altrimenti non ci sarebbe sostanziale differenza fra di esso e quelle comunità e non avrebbe senso precisare che si tratta della «comunità *politica*». Nel capitolo 2 del libro I l'indicazione che Aristotele offre è che questa comunità ha come suo obiettivo non il semplice vivere (che è l'obiettivo che era stato attribuito alle comunità precedenti) ma il *bene* vivere ovvero il vivere felicemente (cfr. 1257 b 27 sgg.). Nel capitolo 1 l'indicazione riguarda la forma di governo, che è ritenuta essere differente in una città e in una casa, sicché sarebbe erroneo ritenere che si possa dire che una grande casa e una piccola città sono entità coincidenti. Sul significato di queste indicazioni e sulla loro connessione bisogna tornare più avanti.

C'è infine una precisazione da fare che riguarda quelli che sono i compiti della politica (come scienza o come arte fondantesi su uno studio obiettivo del funzionamento della città), rispetto al quadro di relazioni che ora si è delineato. Come si è potuto vedere, nel contesto sia della casa che della città (oltre che in quello del villaggio, che però non viene preso in considerazione partitamente) si instaurano dei rapporti di governo ovvero di potere, in cui qualcuno si trova a comandare e qualcuno ad ubbidire. Nel caso della città, poi, è plausibile ammettere che sono questi rapporti di governo, più che quelli di solidarietà, che servono a tenerla insieme, accanto a quelli cooperativi legati alla divisione del lavoro. Manifestamente compito della politica è quello di occuparsi in primo luogo di questo tipo di rapporti, dando per scontato che la coesione della città è assicurata anche dall'esistenza di rapporti di altro tipo. Non è interessata per esempio ad offrire un'analisi approfondita di come operi la divisione del lavoro in una città. (Aristotele in effetti si occupa dell'uso del

[27] Per il quale cfr. II 11, 1273 b 9-12, inoltre I 2, 1252 b 2 sgg.

denaro nel libro I della *Politica*, ma questo è ritenuto essere un compito della «crematistica», che è essa stessa una branca dell'«economia», cioè – come si è visto nel paragrafo 7 – di una disciplina distinta dalla politica anche se ad essa subordinata.) Questo riconoscimento non è incompatibile con le dichiarazioni di Aristotele circa la concentrazione della politica sullo studio delle costituzioni, perché una costituzione è di un certo tipo piuttosto che di un altro (per esempio democratica piuttosto che oligarchica) a seconda delle forme di accesso e di gestione del potere che essa prevede.

9. *La politicità dell'uomo*

In *Politica* I 2 Aristotele, dopo avere esposto la genesi della città ed avere affermato che essa è qualcosa di naturale, introduce la celebre affermazione che è chiaro che «l'uomo è un animale politico per natura», aggiungendo che «colui che è senza città (*apolis*) per via della <sua> natura e non per un qualche accidente è un meschino oppure è superiore all'uomo; egli è come colui che è stato ingiuriato da Omero <con le seguenti parole>: 'senza famiglia, senza legge (*athemistos*)[28], senza focolare' Chi è di tal natura è immediatamente desideroso di guerra, essendo privo di legame alla maniera di <un pezzo isolato> nel gioco della *petteia*. Pertanto l'uomo è un animale politico ben altrimenti che ogni ape e ogni animale gregario» (1253 a 2-8). Nel seguito giustifica questa superiore politicità dell'uomo col suo possesso del linguaggio (e, insieme, del discorso e della razionalità)[29], rilevando che questo lo mette in grado di non limitare la comunicazione con i suoi simili a ciò che è piacevole e doloroso, perché mediante il *logos* egli manifesta agli altri l'utile e il dannoso e, insieme, il giusto e l'ingiusto, essendo una peculiarità dell'uomo avere percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e delle altre qualità del genere.

Successivamente egli dichiara la priorità della città sull'individuo (oltre che sulla casa) in quanto è la priorità del tutto sulla parte, usando ad illustrazione il parallelo con l'organismo (umano): se questo cessa di vivere, non c'è più una mano o un piede che siano vera-

[28] Cioè senza *themis* (è il termine arcaico per *nomos*).
[29] Tutto questo è suggerito dal greco *logos*.

mente tali, cioè che siano organi dotati di certe funzioni, perché non sono più in grado di espletare quelle funzioni stesse. Colui che sia separato (dalla città) e che è in grado di far parte di una comunità non è autosufficiente, oppure, se lo è e non fa parte di una città, vuol dire che è o una bestia o un dio. «C'è dunque per natura in tutti un impulso ad una tale comunità, ma colui che per primo l'ha stabilita è stato la causa dei più gran beni. Al modo, in effetti, in cui l'uomo, giunto a compimento, è il migliore degli animali, allo stesso modo in separazione dalla legge (*nomos*) e dalla giustizia (*dike*) è il peggiore». Questo avviene perché l'uomo dispone di strumenti che permettono di fare il massimo danno. «Pertanto egli è il più empio e il più selvaggio <degli animali> quando è senza virtù (*arete*), e il peggiore nel volgersi ai piaceri del sesso e del ventre. Ma la giustizia <è virtù> politica, giacché la giustizia è l'ordine della comunità politica, e la giustizia serve a giudicare di ciò che è giusto» (1253 a 29-39).

L'affermazione che ho reso con «l'uomo è un animale politico *ben altrimenti* che ogni ape» è in effetti ambigua, perché in greco il termine *mallon* può essere inteso sia nel senso semplicemente intensivo di «più» («è un animale *più* politico») sia nel senso di «piuttosto», «diversamente da» («è un animale politico *diversamente da* ogni ape»). Questa ambiguità lascia posto a interpretazioni divergenti della tesi della politicità naturale dell'uomo, che sono effettivamente state proposte dagli studiosi in tempi recenti. Si può sostenere che l'uomo è un animale politico sostanzialmente allo stesso modo o per le stesse ragioni per cui lo è un animale come l'ape, ma che la sua politicità è resa più ricca e complessa dal suo possesso del linguaggio[30]. Si può sostenere invece che l'uomo è l'unico animale ad essere veramente politico, sicché se altri animali, come le api, vengono detti «politici» (come avviene in qualche passo delle opere zoologiche di Aristotele), è per un uso estensivo o metaforico del termine[31].

[30] È la posizione difesa da W. Kullmann in *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, in «Hermes», CVIII (1980), pp. 419-443 (incluso, in traduzione inglese, nella raccolta citata a cura di Keyt e Miller) e ripresa da altri (ad es. J.M. Cooper, *Political Animals and Civic Friendship*, in G. Patzig (a cura di), *Aristoteles' Politik. Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, pp. 220-241).

[31] È la posizione più tradizionale, che viene adottata per es. da H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, cap. 2, sez. 4; trad. it. *Vita activa*, Bompiani, Milano 1984, e riproposta, ma con delle riserve, da R.G. Mul-

Se si guarda, come non sempre si fa, al contesto cui appartiene il passo in discussione, è la seconda interpretazione che pare essere decisamente da preferirsi. La naturale politicità dell'uomo era stata posta in connessione immediata con la naturalità della *polis* come comunità politica, e questa è un'entità puramente umana (oltre che in effetti riservata a certe popolazioni, cioè soprattutto ai Greci). Inoltre quanto Aristotele offre come ragione del fatto che l'uomo è un animale politico ben altrimenti che ogni altro è che questi, mediante la sua appartenenza alla comunità politica, porta ad attuazione la sua capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto.

Questa capacità, che trova la sua manifestazione mediante il linguaggio, è manifestamente riservata all'uomo. Che essa sia ritenuta essere cruciale per la politicità dell'uomo risulta dalle sue ammissioni che l'uomo, in separazione dalla legge e dalla giustizia, diventa il peggiore degli animali, e che la giustizia stessa rappresenta «l'ordine della comunità politica».

Resta vero che un confronto fra l'uomo e animali come le api viene proposto da Aristotele non solo nel passo in discussione ma anche nel passo di un'opera zoologica (cfr. *Hist. an.* I 1, 487 b 33 sgg.), e che questo confronto ha un senso se si stabilisce qualche punto di contatto fra l'uomo e quegli animali. Dal tenore di quell'altro passo è sufficientemente chiaro che il punto di contatto sta nel fatto che gli uomini cooperano per un fine comune in maniera simile al modo in cui lo fanno le api (o le formiche o altri animali del genere), cioè mediante una divisione dei compiti e quindi l'assunzione di ruoli differenti all'interno dell'organizzazione sociale complessiva. Tuttavia ivi viene pure rilevata una significativa differenza fra gli animali detti politici e l'uomo, che sta nel fatto che quest'ultimo «dualizza», cioè può darsi sia alla vita in comunità sia alla vita solitaria. L'alternativa è illustrata proprio nel testo di *Politica* I 2, sia pure per indicare che l'opzione per la vita solitaria, se portata fino in fondo, è un'opzione per una forma di animalità selvaggia. C'è comunque il riconoscimento che l'uomo realizza la sua politicità attraverso scelte consapevoli, non per semplice istinto, come fanno animali come le api (tanto è vero che in 1253 a 30-31 Aristotele afferma che «colui che per primo ha stabilito la comunità politica è stato la

gan in *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*, in «Hermes», CII (1974), pp. 438-445.

causa dei più gran beni»). La sua politicità non è naturale nel senso di essere un dato biologico, ma solo nel senso che risponde pienamente alla sua natura, che subirebbe un'amputazione se egli, come singolo, non potesse stabilire rapporti di interazione con i suoi simili. E se tale politicità fosse considerata solo dal punto di vista della capacità di cooperare con efficacia con i suoi simili, l'uomo risulterebbe essere un animale politico non di più ma *di meno* delle api e delle formiche, sia perché può abbandonare l'opzione della socialità per quella della vita solitaria, sia perché ci sono contrasti, deviazioni individuali, ecc. fra gli uomini che sono un elemento di disturbo che è assente in quelle organizzazioni animali. C'è dunque da presumere che la politicità dell'uomo risieda prevalentemente in qualche altro fattore o aspetto della sua vita.

L'affermazione della naturale politicità dell'uomo, in associazione a quella della naturalità della città, ha sicuramente un intento in parte polemico, nei confronti delle teorie sofistiche di tipo contrattualistico (un riferimento esplicito ad una di queste, che viene attribuita a Licofrone, si trova in III 9, 1280 b 10-11). Aristotele mostra di condividere l'idea che alcuni dei sostenitori di quelle teorie (si veda per esempio la sintesi che ne offre Platone in *Resp.* II, 358 E-359 A) avevano della condizione umana allo «stato di natura»: gli uomini si comportano peggio degli animali, dedicandosi ad ogni forma di sopraffazione nei confronti dei loro simili. Ma lo stabilirsi di quei rapporti di giustizia fra gli uomini che sono alla base della comunità politica non è il risultato di un semplice accordo per porre fine ad un danneggiarsi a vicenda che finisce col danneggiare tutti, dunque non è il risultato di un artificio che è in contrasto con la vera naturalità dell'uomo. Questa si realizza nell'appartenenza alla città e dunque nell'adozione di leggi (conformi a giustizia) da rispettare, sicché viene meno il contrasto fra legge (*nomos*) e natura (*physis*). Egli è convinto che l'uomo ha una predisposizione naturale alla giustizia, oltre che alla vita in società, e questa sua convinzione è espressa appunto dall'affermazione che l'uomo è un «animale politico». Sono queste predisposizioni che trovano attuazione con l'istituzione delle leggi come parte dell'«invenzione» della città ovvero della comunità politica, sicché l'uomo diventa veramente tale quando (ponendo un freno agli impulsi ferini di cui è indubbiamente dotato) realizza in pieno la sua «politicità», in cui risiede anche la sua moralità.

10. I modi del governo e la diversità delle costituzioni

L'importanza attribuita da Aristotele al tema della funzione del governare ovvero dell'esercizio del comando, con la distinzione delle sue varie modalità, è mostrata dal fatto che se ne occupa di già nel primo capitolo della *Politica*[32]. Se ne occupa anche in più parti del resto del libro I, in particolare nel capitolo 7 a proposito del governo esercitato dal padrone sullo schiavo, e nei capitoli 12-13 a proposito del governo esercitato dal capofamiglia nei confronti della moglie (o delle donne appartenenti alla famiglia) e nei confronti dei figli. Il tema ricorre troppo di frequente nel resto dell'opera per poter registrare tutti i passi in cui compare; comunque ad alcuni dei passi nei quali prende in considerazione il tipo di governo chiamato senz'altro «politico» farò riferimento più oltre. Per ora basti ricordare che se ne occupa in III 6, nell'occuparsi della questione se una certa modalità di governare sia a vantaggio di chi esercita il potere o di chi viene governato, e in III 16-17, parlando del governo di tipo regale. Se ne occupa ugualmente nelle due *Etiche*, dove stabilisce dei paralleli fra certi regimi politici (dunque costituzioni), caratterizzati prevalentemente da certe modalità di governo, e i rapporti di governo che si istituiscono all'interno della casa (cfr. *Eth. Nic.* VIII 10-11 e *Eth. Eud.* VII 9). Non solo dai passi ora citati delle *Etiche* ma anche da alcuni della *Politica* è abbastanza evidente che la modalità in cui il governo viene esercitato all'interno della città serve a qualificare il suo regime politico (se per esempio si tratta di un regime regale oppure tirannico oppure oligarchico).

Che le cose stiano così Aristotele lo riconosce abbastanza esplicitamente in *Pol.* III 6, dove offre una tipologia delle forme di governo con l'evidente intento di introdurre la tipologia delle costituzioni da lui proposta nel capitolo successivo (palesemente legata a questo riconoscimento, seppure con qualche complicazione, è la già incontrata definizione di costituzione come ordine della città rispetto alle cariche). Questa si basa sul numero dei governanti e tiene conto della distinzione fra costituzioni buone e costituzioni devianti (un go-

[32] I termini da lui usati, come il sostantivo ἀρχή e il verbo ἄρχειν, con i participi ἄρχων – per indicare la posizione attiva – e ἀρχόμενος – per indicare la posizione passiva –, riguardano tutta una varietà di situazioni, che vanno dal ricoprire una carica pubblica e dall'esercitare del potere in una posizione istituzionale al dare dei comandi ad uno schiavo ottenendo la sua ubbidienza.

vernante: monarchia / tirannide; pochi governanti: aristocrazia / oligarchia; molti governanti ovvero la maggioranza dei cittadini: *politeia* / democrazia). Già in questo caso il passaggio dall'una all'altra tipologia non è del tutto immediato, perché la forma di governo «aristocratica» (anche se pervertita nel caso dell'oligarchia) che qualifica il secondo gruppo di costituzioni in effetti riguarda il rapporto fra i governanti e i governati, mentre i rapporti che si instaurano fra i governanti stessi, nel definire il loro accesso alle cariche, possono essere sostanzialmente identici a quelli che si instaurano fra *tutti* i cittadini nelle costituzioni del terzo gruppo (*politeia* e democrazia). E la situazione si complica ulteriormente quando si guarda all'approccio che Aristotele adotta nei libri centrali della *Politica*, cioè nei libri IV-VI, dove si occupa delle costituzioni o regimi politici che prevalevano nelle città greche del suo tempo. Egli si concentra in effetti su due regimi principali, la democrazia e l'oligarchia, e tratta la maggior parte dei regimi esistenti come varianti di questi due, con l'ammissione di più tipi di oligarchia e di più tipi di democrazia (in genere propone quattro tipi per entrambe). In questo caso entrano in gioco anche altri criteri, come quelli di ordine economico (nell'oligarchia prevale la minoranza dei ricchi, nella democrazia la maggioranza dei poveri), che non solo portano all'abbandono della classificazione (più semplice e tradizionale) adottata nel libro III, ma rendono ancora meno immediato il rapporto con la tipologia delle forme di governo. Questa tuttavia continua a farsi sentire perché le divergenze fra le varie forme di regime dipendono comunque in larga misura dalla prevalenza di una certa modalità di governo su di un'altra oppure dal dosaggio nella distribuzione di più modi di governo all'interno di una stessa città (molto schematicamente: nelle forme migliori di democrazia vale la citata uguaglianza di accesso alle cariche, in quelle peggiori vale il dispotismo o tirannide che la maggioranza impone sul resto della cittadinanza; nelle forme migliori di oligarchia vale la citata combinazione di uguaglianza fra i pochi e di subordinazione aristocratica dei molti ad essi; nelle forme peggiori c'è di nuovo una forma di dispotismo o tirannide, questa volta esercitata dalla minoranza sulla maggioranza).

Tornando alla tipologia delle forme di governo, non si può dire che Aristotele ne proponga una che rimane identica in tutti i passi in cui se ne occupa. Pertanto, non avendo lo spazio per offrire una rassegna completa, sono obbligato a privilegiarne una, che è sostanzial-

mente quella suggerita da *Politica* I 1, con delle integrazioni tratte da testi vari. In base a questa tipologia, abbiamo quattro forme principali di governo: quella politica ovvero esercitata dall'uomo politico (*politikos*); quella regale ovvero esercitata da chi è re (*basilikos*); quella «economica» ovvero esercitata da chi è capo di una casa (*oikonomikos*); quella despotica ovvero esercitata da chi è padrone di schiavi (*despotikos*). La identificazione di un tipo distinto di governo che è esercitato dal capo di una casa all'interno, ovviamente, della casa (*oikos*) stessa, serve ad Aristotele per rendere esplicito che c'è una differenza essenziale fra di esso e quello che è tipico della città (*polis*), che è rappresentato proprio dal governo «politico». In effetti già in quel capitolo iniziale dell'opera egli polemizza con coloro[33] che non riconoscono questo tipo di differenza, come se non ci fosse nessuna differenza sostanziale fra una grande casa e una piccola città.

In quel passo invero egli non rende esplicito il fatto che la differenza fra casa e città riguarda principalmente il governo «economico» e quello «politico», ma credo che il suo uso di una terminologia che porta ad associare il primo alla casa e l'altro alla città non sia casuale, ed essi continuano ad essere tenuti distinti, evidentemente in base al loro campo di applicazione, in III 6, 1278 b 37 sgg. Nel caso del governo regale però ci sono delle oscillazioni nei testi in cui se ne occupa, perché il più delle volte egli dà per ammessa una sostanziale differenza fra di esso e il rapporto simile che si instaura, all'interno di una casa, fra un padre e i propri figli, ma non sempre fa così. All'interno dello stesso libro I della *Politica* presenta quest'ultimo rapporto senz'altro come un governo di tipo regale (cfr. 12, 1259 b 1, b 3-4, b 10-17). Invece nell'*Etica Nicomachea*, pur adottando la stessa denominazione, rende chiaro che si tratta di una semplice analogia (cfr. VIII 10, 1160 b 22-24).

La sua trattazione più ampia della regalità (*basileia*) si trova in *Pol.* III 14-18, e prescinde quasi del tutto da quanto si verifica all'interno della casa (il cenno in 1285 b 29-33 riguarda solo un certo tipo di regalità). Questa trattazione, pur riguardando espressamente un certo tipo di regime politico o costituzione, spesso si riduce senz'altro ad una discussione del governo di tipo regale (nel capitolo 14 c'è comunque una tipologia, in parte storica, dei regimi qualificati da regalità, compreso quello di Sparta). Il suo interesse maggiore è centrato sulla

[33] Fra di essi c'è manifestamente Platone (*Pol.* 258 E-259 C).

regalità in senso pieno (coincidente con quella che era chiamata la *panbasileia*), cioè sul regime in cui il re governa a sua discrezione (cfr. III 16, 1287 a 8-10). Questo regime, quando non sfocia nella tirannia (che è il rischio ad esso immanente), è rappresentato da una situazione nella quale il re governa paternalisticamente, senza limiti stabiliti dalle leggi, nei confronti degli altri membri della città che sono a lui così inferiori quanto a virtù da trovarsi giustamente nella condizione di sudditi. Egli ammette che ci possano essere dei popoli per i quali questo regime è il più indicato, e cioè quei popoli nei quali è presente una famiglia o un clan di persone che mostrano una netta preminenza rispetto agli altri nella loro capacità di esercizio del dominio politico (*hegemonia politike*) (cfr. 1288 a 8-9). Trova insomma giustificato (anche nel senso letterale di conforme a giustizia) il ricorso al regime monarchico quando ci sia effettivamente una situazione nella quale una persona dà prova di una netta superiorità nei confronti di tutti gli altri, che dovrebbero riconoscere come loro compito quello di rendergli ubbidienza (cfr. 1288 a 19-29).

Nel caso del rapporto marito-moglie, pur essendoci degli accostamenti o al governo politico o a quello aristocratico (cfr. rispettivamente *Pol.* I 12, 1259 b 1 sgg. e *Eth. Nic.* VIII 10 [12], 1160 b 32-35 e 11 [13], 1161 a 22-25), è sempre presente il riconoscimento della sua peculiarità. Si tratta, sì, di un rapporto fra persone libere, ma alla donna viene attribuita una posizione inferiore a quella dell'uomo rispetto alla capacità di governare (cfr. *Pol.* I 12, 1259 a 39 sgg.), come conseguenza del fatto che essa, pur essendo dotata (a differenza dello schiavo, che non ce l'ha per nulla, e del bambino, che ce l'ha in modo incompleto) di capacità deliberativa, ne dispone senza autorità (*akuron*) (cfr. I 13, 1260 a 9 sgg.). (L'inferiorità naturale della donna rispetto all'uomo è affermata anche in *Pol.* I 5, 1254 b 13-14. L'uso dell'espressione «senza autorità» non è casuale: Aristotele tratta come insita alla natura della donna quella che era la sua condizione legale normale in una società come quella ateniese, dove si trovava a dipendere dall'autorità di un uomo, cioè prima del padre e poi del marito)[34].

Quanto al governo «dispotico», cioè del tipo di quello esercitato dal padrone sullo schiavo, c'è qualche oscillazione in Aristotele, per-

[34] Su questo statuto giuridico della donna cfr. ad es. C. Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, A. Michel, Paris 1983.

ché alle volte lo tratta come una modalità di quello «economico» (fa così all'inizio di I 12), alle volte lo tiene distinto da esso (fa così, oltre che all'inizio dell'opera, in III 6). In effetti esso, oltre ad essere sostanzialmente differente da tutte le altre forme di governo perché non esercitato nei confronti di persone libere (tale differenza viene rilevata espressamente in I 7, 1255 b 16-20, nel confrontarlo col governo 'politico', ma vale ovviamente anche rispetto al governo sulla donna e sui figli giovani), non è neppure sempre ristretto alla casa, perché sappiamo che una città come Atene utilizzava degli schiavi nei lavori delle miniere e nei cantieri pubblici. Aristotele lo tiene distinto da tutte le altre forme di governo anche per il fatto che il comando viene esercitato a vantaggio di chi lo possiede, con l'unico limite, a quanto pare, che sta nell'interesse del padrone a non privarsi dello schiavo (cfr. III 6, 1278 b 32-37). Aristotele riconosce che questo tipo di governo può essere esteso all'intera città, nei confronti di quelle persone stesse che sotto altri regimi risultano essere, oltre che uomini liberi, cittadini a pieno titolo.

Aristotele tratta come dispotiche *tutte* le costituzioni in cui chi è al governo, indipendentemente dal fatto che si tratta di una persona o di più persone, opera a proprio vantaggio anziché a vantaggio di chi è governato (cfr. III 6, 1279 a 16-21, di seguito immediato alla tipologia dei modi di governo cui si è fatto riferimento sopra). Come si è già notato, ammette che una forma di dispotismo possa instaurarsi sia all'interno della democrazia che all'interno dell'oligarchia (cfr. IV 4, 1292 a 7 sgg.; 5, 1292 b 5-10, inoltre IV 11, 1295 b 13 sgg.). Quanto alla tirannide in senso proprio, questa è di solito da lui trattata più convenzionalmente come il governo di uno solo che costituisce una deviazione della monarchia, ma è reso chiaro che si tratta di una deviazione nel senso del dispotismo (cfr. III 8, 1279 b 16-17, con gli accostamenti fra tirannide e dispotismo in V 11, 1314 a 8 e VII 2, 1324 b 2). Tutte queste sono da lui trattate come delle perversioni del tipo di rapporto che deve instaurarsi fra liberi e cittadini e, come vedremo ancora, questo suo giudizio è fatto valere anche per il dispotismo che si estenda, come egli riconosce che può avvenire, al rapporto fra differenti città.

Quanto, infine, al governo «politico», è sufficientemente chiaro che questo è teso ad assicurare il massimo di uguaglianza possibile fra gli uomini entro i quali si stabilisce, trattandosi per l'appunto di uomini uguali. Questa uguaglianza è assicurata dall'alternanza dei

ruoli, per cui, nel caso più semplice in cui esso sussista fra due persone, sarà prima l'uno e poi l'altro, per periodi di tempo uguali, che si troverà nella posizione di governare ovvero di dare comandi all'altro. Che sia questo per lui il governo politico risulta con sufficiente chiarezza in III 4, 1277 b 7 sgg., dove egli afferma che esso vale fra persone che siano simili per stirpe (*genos*) e liberi, fra i quali ci si aspetta che chi va al comando prima impari ad ubbidire; nel seguito aggiunge che l'eccellenza (*arete*) del cittadino (*polites*) sta sia nel governare (o comandare) che nell'essere governato (o ubbidire). Egli ritorna sulla questione in III 16, dove contrappone questo tipo di governo a quello (senza restrizioni che non siano quelle che si impone chi governa) della monarchia assoluta, perché questo si stabilisce fra uguali, che hanno uguale diritto di accesso alle cariche. Afferma che per essi «non è più giusto governare che essere governati, e pertanto <ciò che è giusto sta> nell'alternanza al governo (*to ana meros*). Ma questa condizione è di già una legge, giacché l'ordine è legge (*he taxis nomòs*). Pertanto, secondo questo stesso discorso [= l'argomento di coloro che rifiutano la monarchia], che la legge governi è più desiderabile dell'esserci un solo cittadino <a governare>» (1287 a 16-20). Come mostra anche il contesto cui appartiene questo passo, il governo politico viene associato al governo della legge, e di questo si ammette che è superiore al governo che sia esercitato da un uomo (intendendosi evidentemente da un uomo che, come il monarca assoluto, non accetta le restrizioni che risultano dal suo dover rispettare certe leggi).

11. Le forme di giustizia e l'idea di una politica non dispotica

Il quadro ora delineato va completato rilevando, in primo luogo, che Aristotele propone una tipologia di forme di giustizia che è parallela a questa tipologia delle forme di governo. Questo punto è importante non solo perché mostra che c'è sempre una stretta connessione fra il tema delle forme di governo e quello della giustizia, ma anche perché contribuisce alla comprensione dell'idea stessa che Aristotele si fa del politico ovvero della politicità della *polis*. Per questo punto bisogna rifarsi soprattutto al capitolo 6 [10] del libro V dell'*Etica Nicomachea*, che ha per suo tema principale quella che viene chiamata la «giustizia politica» (*to politikon dikaion*). È palese, dal modo in cui la presenta, che questa forma di giustizia corrisponde al governo

politico, perché essa è ritenuta valere fra uomini che siano liberi ed uguali e fra i quali sussistono dei rapporti che sono regolati dalla legge (dal *nomos*)[35]. Quando non sussistono questi rapporti di uguaglianza, non solo non sussiste la giustizia politica, ma neppure la giustizia in senso proprio o pieno anziché solo analogico. Questo vale per la «giustizia paterna», per la quale non si può parlare di giustizia in senso proprio, perché chi danneggia un proprio figlio è come se danneggiasse se stesso, ma nei confronti di se stesso non c'è giustizia (come viene esplicitato in V 11, ma è già abbastanza chiaro dal tenore di quell'esposizione). A maggior ragione non si può parlare di giustizia nei confronti dello schiavo, che è un proprio possedimento (è il caso della «giustizia dispotica», palesemente corrispondente al governo dispotico). Rimane la «giustizia economica», qui fatta valere per il solo rapporto fra marito e moglie. È considerata la più prossima alla giustizia politica di tutti questi rapporti, ma anch'essa non viene trattata come giustizia in senso pieno, perché (si può presumere, dato che Aristotele non offre nessuna spiegazione) non risponde al requisito di uguaglianza che è presentato dalla giustizia politica.

Come si può vedere, tutti questi sono trattati come rapporti prepolitici dal punto di vista della giustizia, come sono trattati a questo modo dal punto di vista del governo, perché sono tutti in qualche modo legati alla casa e non intercorrono fra soggetti che siano indipendenti l'uno rispetto all'altro. L'unico rapporto propriamente politico è quello che intercorre fra cittadini (uomini liberi maschi) uguali, perché è fra soggetti indipendenti ed è regolato dalla legge, sicché è anche l'unico conforme a giustizia politica[36]. Sicuramente Aristotele è incline a considerare come una perversione tutti i casi in cui, in un regime politico, si instaurano dei rapporti di governo, e dunque di giustizia, che sono estesi dalla casa alla città, qualora almeno fra i cittadini sussistano quei rapporti di uguaglianza che richiedono lo stabilirsi di rapporti di governo e di giustizia che sono del tipo propriamente «politico». Del resto egli condanna anche la proposta platonica di co-

[35] La corrispondenza è resa manifesta in 1134 b 13-15, che contiene la precisazione che fra quelle persone sussiste l'uguaglianza del governare e dell'essere governati – palesemente: a turno. Notare che questo è uno dei passi dai quali si può desumere che la posizione sopra esposta di *Pol.* III 16, che non viene proposta in propria persona, in effetti trova il suo consenso.

[36] Ritengo che il rapporto tra fratelli, all'interno della casa, che è trattato come affine a questo, vada visto come una sorta di imitazione del rapporto politico.

stituzione migliore nella *Repubblica* non solo (implicitamente) per l'estensione alla città di forme di governo 'paternalistiche' che sono più appropriate alla casa ma anche per l'estensione all'intera comunità delle due classi superiori di quella comunanza dei beni che è tipica della casa, in quanto questa solo illusoriamente introduce in un gruppo più ampio quell'unità che vale per una famiglia (cfr. *Pol.* II 1-5).

Una perversione di questo tipo egli la riscontra anche quando dei rapporti di governo dispotico siano estesi a città che sono costituite da cittadini liberi e che si trovano quindi su di un piano di uguaglianza (è palese che il riferimento è alle città greche, perché in *Pol.* VII 7 egli attribuisce al popolo greco nel suo complesso una superiorità su tutti i popoli che lo circondano, lasciando intendere, come in I 6, che è appropriato procurarsi degli schiavi presso i popoli «barbari» asiatici). Questo avviene nel libro VII della *Politica* (specialmente nei capitoli 2 e 3 e nei riferimenti critici al bellicismo di Sparta nel capitolo 14, dove sono riprese osservazioni presenti nell'esame della costituzione spartana in II 9), dove, nel parlare della costituzione migliore, offre una difesa dell'esercizio del «governo politico» e della pace di contro a coloro che sostengono che ogni governo è inevitabilmente dispotico o tirannico. Ritiene che città come Sparta, la cui legislazione è tutta volta alla guerra, finiscono col perseguire come loro finalità principale quella dell'asservimento delle altre città con le quali entrano in conflitto, instaurando con esse dei rapporti che sarebbero giudicati intollerabili all'interno della propria città. Questo bellicismo, oltre ad essere condannabile intrinsecamente per la sua ingiustizia e il suo contrasto con la legge (*nomos*), si condanna anche per le sue conseguenze, in quanto l'esercizio di un governo dispotico porta alla coalizione e alla ribellione di quelle città, che si erano abituate a vivere in libertà, e porta pure naturalmente ad un'estensione del dispotismo all'interno della città stessa che lo pratica con le altre. (Il fatto che la Macedonia sia menzionata fra le nazioni che sono troppo inclini al bellicismo fa dubitare assai che egli fosse favorevole alle conquiste di Filippo e di Alessandro, sulle quali peraltro mantiene il più completo silenzio[37].)

[37] H. Kelsen, *Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy*, in «Ethics», XLVIII (1937), pp. 1-64 [riprodotto parzialmente in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle*, II: *Ethics and Politics*, Duckworth, London 1977], cerca per contro di sfruttare l'apprezzamento della monarchia nel libro III come una legittimazione del loro dominio.

Ci si potrebbe aspettare che, su questa base, egli ritenesse opportuno stabilire fra queste città dei rapporti di governo politico, cioè dei rapporti di alleanza in cui il ruolo dominante è assunto a turno da ogni città alleata, ma in effetti egli non ammette questa possibilità, forse perché non la ritiene realistica. Almeno per la città migliore da lui delineata fa valere piuttosto che essa deve rivolgersi al suo interno, perseguendo una condizione di pace e di ozio (*schole*, termine reso inadeguatamente dalla nostra parola «ozio») ovvero di tranquillità attiva, la quale non solo è presentata come il fine cui deve volgersi ogni attività contraria (quando non evitabile), ma come una condizione paragonabile alla pura contemplazione che costituisce il fine più elevato che il singolo può perseguire. Sicuramente in questa condizione rientra anche l'esercizio del governo politico nei confronti dei cittadini a pieno titolo, cioè di coloro che per origine familiare, attitudini naturali, cultura e ricchezza, sono le persone che hanno diritto a partecipare a turno (salvo certe restrizioni di età) alle cariche politiche.

Come risulta sufficientemente chiaro dall'approvazione che egli mostra per il governo politico ovvero per il principio di alternanza anche nel libro VII della *Politica* (cfr. particolarmente 3, 1325 b 7-10 e 14, 1332 b 25-29), le riserve che egli mostra nei confronti di regimi democratici come quello attuato in Atene non riguardano, come spesso si ritiene, il principio stesso (tipico di una democrazia diretta) della partecipazione diretta dei cittadini al governo della città, ma nascono dalla convinzione che tale principio è stato indebitamente esteso alla maggioranza della popolazione maschile, quando esso dovrebbe valere solo per quella piccola minoranza (da un cenno in *Pol.* V 1, 1302 a 1-2 si può desumere che non possono superare il centinaio di persone per città) che presenta i requisiti sopra citati. Il resto della popolazione va esclusa perché coloro che si dedicano alle attività (relativamente nobili) di tipo agricolo non hanno tempo a sufficienza per la politica mentre coloro che si dedicano alle attività artigianali e ai commerci attuano un'esistenza da schiavi che li rende inadatti all'esercizio del governo su altre persone (cfr. VII 9).

Nel prospettare questa sua visione della città migliore egli talvolta arriva a suggerire che la città (*polis*) vera e propria coincide con quel nucleo di persone che, avendone il titolo, partecipano attivamente agli affari della città stessa[38]. Questa sua tendenza mostra comun-

[38] Questo avviene, oltre che in *Pol.* VII 9, in III 3, 1276 b 1-2, dove presenta la città come una comunanza di cittadini (dopo avere definito il cittadino, in III 1, come

que che ciò che differenzia la città dalle altre comunità che essa include, come la casa, è, almeno in primo luogo, proprio l'esercizio del «governo politico», che non a caso dunque viene associato alla *polis* fin dal primo capitolo dell'opera. Aristotele si immagina che tale governo, nella sua forma più pura, si attui in una città che vive in pace e fra cittadini che si conoscono tutti di persona (cfr. VII 4, 1326 b 11 sgg.) e fra i quali si stabiliscono quei legami di solidarietà che sono suggeriti dal greco *philia.* In questa forma l'esercizio del governo diventa l'occasione per il singolo di far rilucere la propria virtù, nel compiere azioni «belle» come fini a se stesse, anziché perseguire il potere per fini di guadagno e di sopraffazione (cfr. *Eth. Eud.* I 5, 1216 a 23-27). È una prospettiva che si comprende solo se si riconosce che egli, fatto salvo il caso speciale dell'attività filosofica, condivide in pieno la convinzione dominante nella cultura ateniese (se non in quella greca in generale) almeno a partire dalla riforma di Clistene fino ai suoi tempi che l'attività più alta cui un uomo può dedicarsi è quella politica. Ciascuno era indotto a definire se stesso in primo luogo come cittadino della propria *polis*, ma si sentiva veramente cittadino solo se poteva partecipare attivamente al suo governo.

colui che partecipa agli affari politici), in IV 11, 1295 b 25-26, dove dichiara che essa è costituita soprattutto (*malista*) da uguali e da simili, e in *Eth. Nic.* IX 8, 1168 b 31-32, dove essa viene fatta coincidere con la sua parte dominante.

Capitolo ottavo

Poetica e Retorica

1. La poesia come imitazione e capacità «produttiva»

Aristotele apre la *Poetica* promettendo di parlare della poesia «in sé e delle sue forme» e, aggiunge, anche di «come si devono comporre i racconti (*mythoi*), se l'opera poetica vuole riuscire bene». Infine dichiara che parlerà anche delle parti dell'opera poetica. Il non lungo trattato che noi leggiamo corrisponde abbastanza precisamente a questo programma: i primi cinque capitoli del testo parlano della poesia «in sé» cioè in generale, in opposizione alle «forme» di essa, che devono essere intese come i diversi generi letterari noti ad Aristotele; dei principali generi parlano tutti gli altri capitoli, ma all'interno di questa trattazione trovano un posto adeguato anche importanti riflessioni sulla composizione dei racconti e sulle parti dell'opera poetica, come per esempio l'elocuzione o, relativamente alla tragedia, anche i caratteri, il pensiero, la musica e lo spettacolo.

In sé e in generale, la poesia è un'«arte» (*techne*) che produce opere di imitazione (conformemente all'uso stabilitosi e almeno in via provvisoria si può tradurre in questo modo il difficile termine greco *mimesis*); essa si serve del ritmo, della melodia e del linguaggio, mezzi che possono essere utilizzati tutti quanti insieme, oppure separatamente e solo in parte secondo i diversi generi poetici. In quanto è una *techne*, la poesia ricade dunque secondo Aristotele nel più generale campo delle «scienze poietiche» (o produttive) e, dato che non sono affatto rare nel testo del trattato indicazioni di apparente carattere prescrittivo sul modo come i poeti dovrebbero comporre le loro opere o parti di queste, si potrebbe essere indotti a credere che il libro intenda essere una sorta di manuale destinato allo studio da parte di coloro che avessero voluto diventare poeti tragici o epici. Tuttavia la presenza di queste indicazioni prescrittive, benché

non sia rara, non è nemmeno assolutamente costante e sembra concentrarsi in particolare in certe sezioni (come per esempio i capitoli sulla struttura preferibile per la tragedia), scomparendo poi del tutto per larghi tratti del testo. Inoltre, tante cose che uno scrittore principiante avrebbe dovuto sapere Aristotele non le dice affatto, né è mai egli stesso a dare segnali inequivocabili circa una destinazione del suo libro a un pubblico di aspiranti poeti; tenendo conto anche dell'alto livello teorico che la sua esposizione mantiene quasi costantemente, sembra dunque più prudente considerare la *Poetica* come una raccolta di riflessioni di carattere speculativo dove le prescrizioni, se veramente sono rivolte a un pubblico di lettori o di ascoltatori e non corrispondono soltanto a un atteggiamento valutativo dell'autore, avrebbero per destinatari dei discepoli ai quali occorre insegnare come ci si potrà formare un sicuro giudizio a proposito dei meriti e dei difetti della produzione poetica esistente.

Ma se si prescinde dai mezzi grazie ai quali la poesia compie le sue imitazioni, essa, in quanto è una *techne*, si trova in linea di principio sul medesimo piano di tutte le altre capacità o scienze produttive. L'«arte» è secondo Aristotele sempre strutturata sul modello della natura: in generale, si può dire di essa con la *Fisica* (II 8, 199 a 15) che o porta a compimento quel che la natura non può da sola completare, oppure imita la natura. Questo significa che l'arte o ripropone o completa la stessa struttura teleologica dei processi naturali e per l'arte poetica la conseguenza è che le sue operazioni e il suo stesso sviluppo nel tempo sono visti da Aristotele come i momenti di una crescita finalizzata al raggiungimento della forma. Nei processi naturali che sono governati da strutture teleologiche opera secondo Aristotele un modo della necessità che si suol chiamare condizionale, oppure ipotetico[1]: vale a dire che, se il fine x deve essere raggiunto al termine del processo, è necessario che esso sia conseguito attraverso i passaggi y, w, z succedentisi in un ordine niente affatto casuale, ma sostanzialmente obbligato. Di conseguenza, la poesia e i suoi generi si svilupperanno nel tempo secondo una struttura che è in qualche modo data a priori, indipendentemente dalle volontà e dalle intuizioni dei poeti; e come i generi della poesia si succederanno uno dopo l'altro secondo una legge di progressiva crescita verso la forma poetica più compiuta (che Aristotele individua

[1] Su di esso si vedano *Phys.* II 9 e *Metaph.* Δ 5.

nella tragedia attica), così all'interno di ciascun genere lo sviluppo mirerà al conseguimento della forma che si può considerare perfetta relativamente a ciascuno di essi. La successione dei momenti e degli stadi essendo richiesta dall'orientamento verso la forma intrinseco al processo, le opere prodotte risulteranno pertanto sempre, agli occhi di Aristotele, più interessanti e più importanti delle personalità che le produssero, perché i poeti non avranno fatto in sostanza altra cosa che portare alla luce le potenzialità latenti nel processo stesso realizzando, in modo più o meno perfetto secondo le loro capacità di artefici, strutture in qualche modo preesistenti al loro intervento.

Ciò spiega perché mai, facendo la storia dei generi letterari nel capitolo 4 della *Poetica*, Aristotele ne abbia parlato come di un corso di eventi guidato da fattori impersonali e già obiettivamente dati prima dell'intervento dei poeti; perché abbia potuto dire per esempio che i poeti tragici «svilupparono tutto quanto si rendeva manifesto come di pertinenza della tragedia» (1449 a 13), o che «la natura stessa trovò il suo metro adatto» nel trimetro giambico (ivi, 23); spiega perché l'ammirazione di Aristotele sia più per l'*Edipo re* che per Sofocle, più per l'*Iliade* e l'*Odissea* che per Omero; perché sia alla *Poetica* sostanzialmente estraneo l'interesse per la personalità del poeta e le manchi del tutto non soltanto (come sembra ovvio) l'idea a noi moderni molto cara, ma di origine romantica, del poeta come geniale creatore, ma persino quella che ad Aristotele avrebbe potuto essere suggerita da certe pagine del suo maestro Platone, l'idea cioè della poesia come frutto di un'ispirazione entusiastica e irrazionale. Se si eccettua la distinzione un poco grezza del capitolo 4 fra i due caratteri umani fondamentali che Aristotele riconosce naturalmente distribuiti fra i poeti al fine di spiegare la specializzazione di ognuno di questi in uno dei due rami principali della poesia (cioè: caratteri più seri ed elevati = inni e poi epica o tragedia; caratteri più semplici = poesia di scherno o giocosa, come la commedia), rari, fuggevoli e anche ambigui (infatti i moderni ne discutono molto) sono nella *Poetica* gli accenni alle doti personali degli autori come sorgenti di ispirazione; il buon poeta aristotelico, esemplificato da Omero, Sofocle e entro certi limiti anche da Euripide, è essenzialmente un artefice avveduto che sa interpretare con correttezza le esigenze poste dal genere che si trova a trattare nello stadio in cui è giunto in quel momento il genere stesso. Si spiega inoltre anche da qui (benché non solo da qui, come vedremo) perché nell'analisi della tragedia Aristo-

tele insista tanto fortemente sulla consequenzialità d'azione che il buon dramma deve avere, sulla necessità che il racconto sia composto in modo tale, che non se ne possa trasporre o eliminare alcuna parte senza distruggere il tutto (così nel capitolo 8, 1451 a 30-35). La forma perfetta non risulta infatti mai, neanche nei processi naturali, da una disordinata accozzaglia di parti agglomeratesi in una successione casuale.

Ma la relazione con la natura serve ad Aristotele anche per spiegare l'origine della poesia e i risultati che le sue opere conseguono. Nel capitolo 4 egli chiarisce che la poesia ha due cause entrambe naturali, vale a dire l'innata predisposizione degli uomini all'imitazione e il piacere che tutti dalle imitazioni naturalmente ritraggono. Sia il piacere, sia l'inclinazione a imitare sono poi connessi alla funzione cognitiva dell'imitazione: gli uomini sono portati a questa perché mediante l'imitazione acquisiscono conoscenze e dall'acquisizione di conoscenze ritraggono un piacere (4, 1448 b 4-17). Il piacere e le conoscenze che l'imitazione poetica assicura sono certamente inferiori a quelli raggiunti dai filosofi (ivi, 13-15); ma nella scala delle attività cognitive che Aristotele implica nella *Poetica* e che chiarisce meglio nel primo libro della *Metafisica*[2] le arti belle occupano un posto molto elevato, superiore a quello di tutte le altre forme di *techne* e immediatamente inferiore a quello delle scienze teoretiche. L'alta valutazione che Aristotele darà nel capitolo 9 della poesia rispetto alla storiografia («la poesia è più filosofica e più nobile della storia», 1451 b 5) è dunque radicata anche nella sua teleologia naturale. In quanto poi l'imitazione poetica è legata alla funzione cognitiva che è sì generalmente comune alle forme di *techne*, ma è meglio realizzata nelle arti belle che in quelle che hanno in vista le necessità della vita, in tanto l'opera che essa produce sarà apprezzata soprattutto per le sue doti di intelligibilità e razionale coerenza: essa deve esibire una compattezza e una razionalità anche superiori a quelle richieste dalle produzioni di altri artefici (o «tecnici») che operano in vista soltanto dell'utile, per esempio i medici. Ciò spiega l'estremo razionalismo di tutta la discussione di Aristotele sulla poesia, il suo concentrarsi sulla coerente composizione dei racconti visti come l'anima stessa della tragedia (6, 1450 a 37) o anche del poema

[2] A 1, 981 b 13-25. Le «arti belle» devono essere implicite negli accenni delle linee 18 e 21 ad arti che si contrappongono a quelle che hanno in vista solo l'utile o il necessario per l'esistenza.

epico e può (forse e in parte) contribuire a spiegare l'assenza nella *Poetica* di una trattazione delle varie forme della poesia lirica.

Importante è infine notare che il piacere che Aristotele si attende dalla poesia è il piacere di una conoscenza giudicata appena inferiore a quella suprema e beatificante esperienza che, secondo il filosofo, è garantita dalla conoscenza teoretica. Difficilmente, dunque, trovano un fondamento nella filosofia di Aristotele e nel testo della *Poetica* le interpretazioni che attribuiscono a questo libro la scoperta e la teorizzazione di un piacere puramente estetico. V'è certo un'ambiguità non risolta o forse una difficoltà non vista da Aristotele nella sua trattazione del piacere della poesia, ma sta allora in altro. La funzione cognitiva e il piacere dell'imitazione devono essere inizialmente quelli sperimentati dagli autori stessi dell'imitazione: ne è prova l'esemplificazione immediatamente addotta all'inizio del capitolo 4 (1448 b 5-8) con il riferimento ai comportamenti imitativi e (probabilmente) al giuoco dei fanciulli. Coerentemente con questa premessa e salvo un contrario avviso, che invece Aristotele non dà mai, il piacere della poesia di cui si parla nella *Poetica* dovrebbe essere prima di tutto quello del compositore di tragedie o di poemi in quanto autore dell'imitazione: è lui infatti il primo a raggiungere una comprensione quasi filosofica delle vicende umane che con la sua opera trasmetterà poi al pubblico. Questa impostazione, invece, nel libro non ha mai uno sviluppo, perché dopo il quarto capitolo dovunque parli di un piacere dell'opera poetica è chiaro che Aristotele ha in mente il risultato che essa ottiene nei suoi fruitori. Il disinteresse aristotelico per l'autore della poesia e il suo concentrarsi sull'opera hanno anche in questo particolare un'ulteriore e sorprendente conferma.

Occorre infine dire che la funzione cognitiva che Aristotele attribuisce alla poesia non è una notazione banale o filosoficamente neutra, ma è strettamente collegata alla teoria generale che il filosofo professa in ordine alla conoscenza umana. Aristotele non implica semplicemente che un'ora di buona lettura potrebbe sempre far bene a chiunque; la conoscenza assicurata dalla fruizione della poesia è infatti da lui concepita nei modi e nei termini propri della sua gnoseologia. Cioè: dato che la conoscenza è sempre dell'universale e dei particolari non v'è scienza; dato inoltre che la conoscenza vera è raggiunta quando si arriva a sapere quale è la causa in virtù della quale la cosa sta così e non potrebbe essere altrimenti, l'opera poetica racconterà dunque innanzitutto storie di significato universale e abban-

donerà alla meno filosofica storiografia la narrazione di quel che l'individuo Alcibiade fece o patì (9, 1451 b 9-10): essa dirà invece – e questo è appunto parlare in universale – «che al tale tipo d'uomo accade di dire o fare le tali cose secondo verisimiglianza o necessità» (ivi, 8-9); i nomi dei personaggi si aggiungeranno poi a individuazione di una storia che è stata già pensata e strutturata come la storia di tipi umani coinvolti in situazioni anch'esse in principio tipiche e collegate fra loro in modo verisimile o necessario, cioè secondo strette connessioni di causa e di effetto e con modalità fortemente affini a quelle che caratterizzano il discorso della stessa scienza[3]. Le vicende narrate nella tragedia devono risultare «dalla composizione stessa del racconto, perché c'è una bella differenza che le tali cose avvengano a causa delle talaltre oppure solo dopo le altre» (10, 1452 a 18-21).

2. *I generi letterari nella «Poetica»*

Per quanto riguarda le forme della poesia trattate da Aristotele, esse si riducono a due sole, l'epica e la tragedia, con un vistosissimo predominio di questa su quella. Alla tragedia sono dedicati i capitoli 6-22, all'epica soltanto i quattro capitoli finali e, anche se è vero che quel che Aristotele ha da dire a proposito dell'elocuzione nei tre ampi capitoli 20-22 non può essere limitato allo stile tragico ma deve estendersi ad altre forme poetiche – quanto meno all'epica –, la sproporzione fra le due sezioni dice chiaramente a che cosa era rivolto l'interesse preminente del filosofo. C'è un'evidente spiegazione per questo stato di cose nella struttura teleologica entro la quale Aristotele ha concepito e iscritto tutta la sua trattazione. Nella successione dei generi poetici che progressivamente si avvicinano alla forma compiuta il poema epico realizza, pur nella grande perfezione raggiunta da Omero (4, 1448 b 34), soltanto un grado inferiore dello sviluppo e infatti «una volta apparsa la tragedia [...] i poeti divennero da epici compositori di tragedie [...] perché queste ultime forme era-

[3] La principale differenza sta nella sostituzione, quasi costante nella *Poetica*, di «verisimile» a «per lo più». Su di essa, si veda il saggio di D. Frede, *Necessity, Chance, and «What Happens For the Most Part» in Aristotle's Poetics*, in A. Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, Princeton 1992, pp. 197-220.

no maggiori e più apprezzate» (ivi, 1449 a 2-6; si confronti anche 26, 1462 b 11-15). Il risultato di questa impostazione è che l'analisi dell'epica è da Aristotele a volte in qualche modo appiattita su quella della tragedia, come si vede fin dall'inizio del capitolo 23: «i racconti devono essere composti, come nelle tragedie, in maniera drammatica» (1459 a 18); e poi (24, 1459 b 8) «l'epica deve avere le stesse specie della tragedia» e «anche le parti sono le stesse, salvo il canto e lo spettacolo» (ivi 10); tuttavia il confronto finale fra le due forme (capitolo 26) e il giudizio pronunciato a favore della tragedia non dovrebbero essere letti soltanto come il segno o l'espressione di un'ingenua preferenza personale del filosofo. Un atteggiamento valutativo è infatti implicito nelle premesse teoriche dell'analisi che assumono una successione di tentativi via via più riusciti in un progressivo avvicinamento al *telos* (il fine), dimodoché il voto a favore della poesia drammatica scaturisce dalla logica di tutto il discorso aristotelico: se le parti e le specie sono le stesse nelle opere dei due generi, la tragedia ha qualcosa di importante in più; oltre che canto, musica e spettacolo (del resto, elementi cui Aristotele non suole attribuire altrove una rilevanza decisiva), soprattutto la maggiore capacità di ottenere, insieme con una più coerente unità dell'opera (26, 1462 b 3), anche il fine dell'arte (ivi 12-13), cioè il piacere che a questa è specificamente connesso. (Non si può fare a meno di notare, a questo punto, che nessun poeta tragico è mai valutato da Aristotele in termini più favorevoli di quelli costantemente riservati a Omero[4]; si ha così una significativa asimmetria per cui colui che appare come il miglior poeta in assoluto è tuttavia l'esponente di un genere che non è quello in cui culmina l'arte poetica. L'ottima opera poetica non è dunque il lavoro del poeta sommo e, ancora una volta, le ragioni dell'opera prevalgono su quelle dell'artista.)

Fuori dell'analisi di Aristotele rimangono così interi generi letterari che sono per i moderni fra le glorie della poesia greca: innanzitutto la lirica. Si è spesso parlato, a questo proposito, di un'insensibilità del filosofo, o di un suo singolare disinteresse per il genere. Ma a giustificazione dell'esclusione della lirica dalle pagine della *Poetica* ci sono probabilmente ragioni strutturali, a una delle quali si è brevemente accennato in precedenza; così come qualcosa di vero ci deve essere anche nel suggerimento di quegli studiosi che osservano che

[4] Ad es. 23, 1459 a 30; 24, 1460 a 5 e 20.

tale esclusione è già implicita (e spiegata) nelle prime parole del libro, là dove Aristotele si impegna a discutere anche di «come bisogna comporre i racconti». L'identificazione dell'oggetto della poesia con il «racconto» porta inevitabilmente a lasciare fuori del campo indagato quelle forme poetiche cui non si può attribuire fondamentalmente, o almeno facilmente, una struttura narrativa.

Molto diverso il caso della poesia di soggetto giocoso o comico, la cui trattazione sembra prevista dallo schema bipartito del capitolo 4 che riferisce alla natura dei poeti la comparsa dei due generi fondamentali della poesia, il serio e il giocoso (o schernevole), ed è addirittura promessa esplicitamente al principio delle riflessioni sulla tragedia[5]. Queste promesse reperibili nel testo – insieme con alcune parole di lettura molto dubbia che si trovano in uno dei manoscritti fondamentali della *Poetica* alla fine del libro e che sembrano introdurre o promettere nuovamente la trattazione della commedia –, nonché il fatto che in uno dei cataloghi delle opere di Aristotele pervenutoci dall'antichità compaia un'opera sulla poetica in due libri, hanno indotto molti studiosi a ritenere che il libro che noi leggiamo sia quanto rimane della *Poetica* dopo la perdita di un secondo libro dedicato appunto alla commedia. Ma l'esistenza di quell'ipotetico secondo libro e di una trattazione aristotelica sulla commedia è stata anche aspramente contestata da altri, così come si è osservato che niente prova che l'opera in due libri di cui riferisce il catalogo antico abbia qualcosa a che fare con la nostra *Poetica*. La questione è tuttora indecisa e, con essa, rimane aperta e indimostrata anche la possibilità che nel secondo libro (se mai fu scritto), o nell'opera in due libri ricordata nel catalogo, Aristotele approfondisse la nozione di «catarsi», che è una delle croci tradizionali nell'interpretazione dello scritto a noi pervenuto e la cui spiegazione è promessa anche da un'altra opera aristotelica, la *Politica*[6].

C'è infine un'altra assenza dalla *Poetica*, curiosa e anche un po' imbarazzante, che richiede una spiegazione. Aristotele era infatti ben consapevole dell'esistenza di un genere imitativo privo però del supporto del metro e del verso, e dunque sapeva di una prosa di carattere drammatico esemplificata dai mimi del siracusano Sofrone e dai «di-

[5] 6, 1449 b 21-22: «diremo in seguito della poesia imitativa in esametri (Aristotele allude così all'epica, poi effettivamente trattata) e della commedia; ora parliamo invece della tragedia».

[6] VIII 7, 1341 b 38-40.

scorsi socratici» (1, 1447 b 10-11). Nel passo in 1, 1447 a 28-b 13, egli sembra in principio addirittura disposto a riconoscere questa prosa come parte di un genere più ampio, ma ancora privo di un nome ai suoi tempi, in cui rientrerebbe anche l'imitazione compiuta mediante metri come il trimetro (usato nella tragedia), i versi elegiaci, o quelli eroici (l'esametro, tipico dell'epica). Ma la possibilità di un'imitazione drammatica in prosa non è più ripresa in esame in alcun luogo della *Poetica* e, sebbene il cenno del primo capitolo sia uno di quelli che possono indurre a pensare che Aristotele si sia avvicinato a formulare il concetto di una letteratura d'invenzione (come tale è stato infatti inteso da qualche moderno), non si può fare a meno di continuare a domandarsi come il filosofo doveva giudicare i due esempi di imitazione in prosa che egli stesso aveva citato. La risposta può essere che, quanto al primo, egli doveva probabilmente considerare i mimi come uno stadio incoativo e imperfetto delle forme drammatiche più evolute; mentre i «discorsi socratici» dovevano per lui in definitiva uscire dal campo della poesia non tanto per l'assenza del verso, quanto per quella di un'elaborazione adeguata di un racconto e forse anche per il loro contenuto: per la stessa ragione per cui l'opera di Empedocle gli appariva come filosofia della natura piuttosto che come poesia nonostante che fosse scritta in versi (1, 1447 b 18 sg.: Empedocle non ha nulla in comune con Omero, se non il verso), e proprio come per lui le storie di Erodoto non sarebbero divenute poesia nemmeno se fossero state riscritte in versi (9, 1451 b 1-4). Il poeta era tale, per Aristotele, in quanto capace di «imitare» un'azione mediante la costruzione di un racconto ben strutturato in universale e non come semplice facitore di versi (9, 1451 b 26-28).

3. *La tragedia: centralità e universalità del racconto*

Dopo tutto ciò che si è detto a proposito delle vedute di Aristotele circa la poesia in generale e lo sviluppo dell'arte poetica, non ci si dovrà stupire di trovare che nel suo libro è centrale la trattazione della tragedia e, all'interno di questa, che è preminente l'analisi della struttura del *mythos*, cioè del racconto. Se dal punto di vista del suo sviluppo nella scrittura e nell'azione scenica (della sua «quantità», dice Aristotele in 12, 1452 b 15) la tragedia può dividersi in prologo, episodi, esodo, canti del coro ecc., molto più importanti per lui sono le «parti» che in essa possono distinguersi sotto l'aspetto qualitativo:

quelle che concorrono cioè a farne un'opera bene o mal riuscita. Queste sono sei, cioè il racconto, i caratteri, il pensiero, l'elocuzione, lo spettacolo e il canto (6, 1450 a 7-10): l'ordine qui seguito nell'enumerazione non è casuale, ma corrisponde quasi perfettamente a quello stesso di Aristotele nel luogo citato e, soprattutto, corrisponde all'importanza che la *Poetica* concede a ognuno dei sei elementi. Detto che Aristotele si limita a riconoscere nel canto «il maggiore degli ornamenti» e che considera lo spettacolo come affatto estraneo all'arte poetica, come qualcosa la cui preparazione è competenza molto più dello scenografo che del poeta, aggiungendo anzi che il potere e l'effetto della tragedia si esplicano «anche senza la rappresentazione e gli attori», cioè con la pura e semplice lettura del testo drammatico (6, 1450 b 19-20; 26, 1462 a 12), si è subito chiarito come l'interpretazione aristotelica della tragedia si iscriva in una visione molto intellettualistica e astratta che, per cominciare, spoglia completamente il dramma della funzione civica e cultuale che il collegamento delle rappresentazioni drammatiche con le festività religiose gli aveva assicurato quanto meno in Atene. L'interesse di Aristotele si concentra dunque sui quattro elementi che si connettono al solo *logos*, a un discorso, cioè, che non è neanche più necessariamente recitato, ma può conservare la sua funzione e raggiungere il suo fine anche alla sola lettura del testo scritto; e non si può non ricordare, a questo proposito, che la tradizione antica riferisce del soprannome che (certo con un'implicazione non propriamente o non solo positiva) Platone avrebbe dato ad Aristotele, «il lettore».

In certo modo, questo radicamento della riflessione teorica nella lettura di documenti scritti può sembrare ed è uno degli aspetti più moderni di Aristotele; il filosofo ha forse veramente scoperto quella che noi chiamiamo la letteratura: ma la letteratura è a suo giudizio solo una seconda e inferiore via di accesso a conoscenze che sono di tipo essenzialmente filosofico e che la filosofia sarebbe meglio in grado di acquisire, chiarificare e trasmettere. Se si pensa alla condanna platonica della poesia, specialmente della sua forma drammatica, l'operazione compiuta da Aristotele non potrebbe non essere riconosciuta positiva e addirittura liberatrice; ma il riscatto dalla condanna platonica non avvenne affrancando in modo definitivo la poesia (o se si vuole la letteratura) dalla filosofia e, di conseguenza, la presentazione aristotelica della tragedia è anche una di cui si dovrebbe alquanto diffidare: l'interpretazione che Aristotele ne propone non

deve essere assunta come la chiave che l'antichità stessa ci avrebbe lasciato per farci capire il suo modo di fruire delle rappresentazioni drammatiche e, in realtà, la nostra comprensione della tragedia greca non potrebbe più rinunciare, oggi, agli strumenti che l'antropologia culturale, la storia delle religioni e la storia sociale dell'antichità hanno intanto apprestato, proprio risalendo al di là di Aristotele e valorizzando quegli aspetti del teatro antico che il filosofo aveva messo in ombra o addirittura ignorato.

Il racconto, dunque – e cioè la composizione strutturata delle azioni e degli eventi[7] – è «il principio e, per così dire, l'anima della tragedia» (6, 1450 a 38). L'azione assunta a strutturare il racconto deve essere «nobile» (o «di tono elevato»: 6, 1449 b 24), il che discende innanzitutto dalle premesse del genere drammatico, al quale, come si è già ricordato (o meglio ai suoi incunaboli, gli inni, gli encomi e poi l'epica), si volsero fin da principio i poeti di carattere più serio e dignitoso; ma è anche legato allo statuto sia sociale, sia morale richiesto per i personaggi, che sono per lo più (anche se non necessariamente, dato che Aristotele ammette la possibilità di tragedie costruite su personaggi di completa invenzione del poeta, cfr. 9, 1451 b 19-23) le figure del mito e della tradizione poetica precedente, specialmente quelle legate all'epica (Achille, Aiace, Odisseo) e alle storie tramandate a proposito di grandi casate come quelle degli Atridi (da Tieste e Agamennone a Elena, Elettra, Oreste e Ifigenia), o dei regnanti di Tebe (Laio, Edipo, i figli e le figlie di questo). Ma in ogni caso, anche se i personaggi non fossero quei grandi della tradizione e del mito, il livello adeguatamente elevato dell'azione sarebbe garantito anche dalla loro statura morale, poiché Aristotele prevede che essi siano sempre un po' migliori della comune umanità, pur senza mai raggiungere la perfezione eticamente possibile e auspicabile dal filosofo morale: questo perché il vedere uomini assolutamente per bene passare dalla prosperità alla sventura sarebbe cosa niente meno che ripugnante e non produrrebbe gli effetti di paura e di pietà che la tragedia ben costruita deve saper suscitare: 13, 1452 b 36; così come questi medesimi effetti non si produrrebbero se i personaggi fossero al contrario uomini di assoluta malvagità: ivi, 1452 b 37-1453 a 6.

[7] L'equivalenza di *mythos* e *systasis ton pragmaton* mi sembra risultare evidente dal contesto di 6, 1450 a 9-15.

Ora c'è indubbiamente qualcosa di paradossale nel vedere che Aristotele intende assegnare un significato universale anche a vicende quali quelle di cui furono parte gli eroi e i membri delle casate reali coinvolti in storie fortunatamente così poco comuni come quelle di matricidio, o fratricidio, o parricidio e incesto che colpirono per esempio Oreste, Eteocle e Polinice, Edipo e Giocasta. Eppure non rimane dubbio alcuno sul fatto che alle loro storie Aristotele attribuisce un valore tipico e generale quando vediamo che è capace di riassumere ed esemplificare sotto la specie dell'universalità le vicende avventurose dell'*Odissea* (un tale rimane molti anni lontano dalla patria, trattenuto da Posidone; a casa sua intanto i pretendenti alla mano della moglie ne dilapidano i beni e insidiano il figlio; quel tale ritorna infine in pessime condizioni, si fa riconoscere da qualcuno, attacca i pretendenti e li fa perire: 17, 1455 b 16-23); oppure, sunteggiandola in modo del tutto analogo, la sorte travagliata e alla fine sorprendente dei fratelli Oreste e Ifigenia (ivi 2-12). Ci si domanda in quale senso simili vicende possano assumere un carattere universale e tale, inoltre, da permettere quell'identificazione con i protagonisti della storia che è alla base dei sentimenti di pietà e di paura già ricordati poco fa in quanto sarebbero secondo Aristotele quelli cui la composizione del racconto e la scelta del livello morale dei personaggi devono mirare (infatti la pietà va a chi è immeritatamente nell'infortunio, la paura si ha per chi ci è simile; per modo che, davanti all'infortunio immeritato in cui cade un personaggio simile a noi, o non troppo superiore al nostro livello, noi proviamo una pietà solidale e la paura che qualcosa di simile possa accadere anche a noi: 13, 1453 a 4-6 e cfr. *Rhet.* II 8, 1385 b 13-15). Non sembra facile, infatti, ammettere che la semplice sostituzione del soggetto indefinito «un tale» al nome di Odisseo basti a rendere universale una storia così peculiare come quella narrata da Omero. E che simili vicende possano per di più pretendere a uno sviluppo consequenziale delle loro parti sempre governato da necessità o verisimiglianza.

Ma Aristotele non intendeva certo dire che a chiunque potrebbe accadere di essere trattenuto lontano da casa per molti anni rischiando così di perdere averi, moglie e figlio; o che a chiunque potrebbe accadere di essere un giorno prossimo a perire, sacrificato a un dio da una sorella di cui non sospettava nemmeno l'esistenza. L'universalità dell'azione drammatica deve risiedere in altro e, come non è difficile vedere, la tesi di Aristotele dipende innanzitutto dal significato stret-

tamente tecnico e filosofico che assumono alcuni termini, apparentemente neutri o innocenti, di cui egli si serve nella sua analisi. L'azione drammatica, per cominciare, risulta da una sequenza necessaria o quanto meno verisimile di molte azioni singole di un personaggio, sfrondate però di tutto ciò che di accidentale o inessenziale potrebbe accadere al medesimo soggetto (come infatti accade a ogni uomo di subire o di fare nella sua vita innumerevoli cose, dalle quali non si forma un'unica azione: 8, 1451 a 16-35). Si può comprendere questa esigenza avanzata da Aristotele, ora, se azione e azioni si intendono nel significato forte che il termine *praxis* ha abitualmente nelle *Etiche*, nelle quali esso è utilizzato per designare il comportamento consapevole e deliberatamente scelto di esseri umani che agiscono in vista di un fine determinato (in questa accezione, Aristotele può perciò coerentemente affermare che animali e bambini sono incapaci di «agire»)[8]. Tutte le azioni così intese, come dice la prima proposizione dell'*Etica Nicomachea*, sono finalizzate al conseguimento di un unico bene sommo, che è la felicità, e tutte le azioni deliberatamente scelte dagli uomini in vista (in ultima analisi) della felicità sottostanno a quella necessità che si dice ipotetica, o condizionale, di cui si è già avuto occasione di accennare ad altro proposito: vale a dire che, se un dato fine deve essere raggiunto, è necessario che si compiano i tali passi nel tale ordine, perché ciascuno di essi presuppone come sua causa e fondamento il compimento effettivo del precedente[9]. Orbene, azioni deliberatamente scelte in vista di un fine sono precisamente quelle che Aristotele crede di ritrovare nei personaggi di una buona tragedia e la felicità è, anche nella *Poetica*, il movente ultimo dell'agire umano[10]; il movimento stesso dell'azione complessiva di un dramma si restringe inoltre per lui al passaggio del protagonista dalla felicità all'infelicità (o viceversa, una duplicità di esiti possibili per il dramma che pone qualche problema): al punto che la misura della corretta estensione da darsi a una tragedia può

[8] *Eth. Eud.* II 6, 1222 b 20; 8, 1224 a 29.

[9] *Eth. Nic.* III 3, 1112 b 11 sgg.

[10] 6, 1450 a 17. Non ha alcuna importanza il fatto che eventualmente il passo sia interpolato, come pensano alcuni editori moderni; anche se lo fosse, l'agire deliberato in vista di fini (che non potrebbero essere altro che successo e benessere, in ultima analisi la felicità) è certamente quel che caratterizza secondo Aristotele i personaggi della tragedia, come mostrano tutta la sua analisi e la stessa tesi che nella tragedia i personaggi passino secondo una sequenza di azioni necessaria o verisimile dalla prosperità all'infortunio, o viceversa.

essere definita in questi termini, che «quell'estensione nella quale, in una sequenza di avvenimenti che si succedono secondo verisimiglianza o necessità, accade il cambiamento dall'infortunio alla buona sorte, oppure da questa all'infortunio, è un limite adeguato» (7, 1451 a 12-15).

La vicenda della tragedia è dunque universale per un primo aspetto, in quanto cioè essa rappresenterà sempre, per variopinti e differenziati che siano nei loro particolari i racconti costruiti dai poeti nei diversi drammi, una storia di corsi d'azione intrapresi da agenti umani in vista del successo e cioè della felicità, tentativi ai quali consegue necessariamente o il successo, o il fallimento. Ma è universale anche per un secondo aspetto, in quanto cioè le scelte deliberatamente fatte dai personaggi non saranno soltanto condizionate dal fine che essi presumono di raggiungere – il che comporta comunque già di per sé una sorta di tipizzazione delle scelte, essendo il fine in ultima analisi comune a tutte le scelte; ed essendo i mezzi da mettere in opera limitati alla serie non infinita e nemmeno troppo lunga delle umane risorse – ma lo saranno anche (e forse molto più ancora) dal carattere degli agenti stessi. È a questo punto che entra in giuoco il secondo elemento per importanza che Aristotele enumera fra le parti costitutive della tragedia, il carattere; l'interrelazione fra azione e carattere è uno degli aspetti più notevoli e più filosoficamente significativi dell'analisi aristotelica.

Un lettore moderno cui sia poco nota la filosofia aristotelica della prassi potrebbe forse pensare che, accettando i «caratteri» come parte rilevante della tragedia e dell'epica, Aristotele faccia il debito posto all'analisi psicologica e all'approfondimento dell'interiorità dei personaggi: la grande stagione del romanzo moderno, specialmente del romanzo del diciannovesimo secolo, ha probabilmente legato in modo per noi definitivo la caratterizzazione del personaggio alla costruzione dell'interiorità di lui e forse nemmeno il romanzo di questo secolo ha cambiato radicalmente le cose (basti pensare al monologo interiore di Molly Bloom e all'influenza che esso mantiene nella letteratura recente). Niente di più estraneo di queste idee c'è per Aristotele: il quale non esita, per esempio, a condannare il repentino mutamento della fanciulla Ifigenia che nella tragedia di Euripide, dopo aver tanto scongiurato il padre Agamennone di risparmiarla, dopo aver concertato con Achille un'azione che potrebbe salvarla, improvvisamente decide di andare incontro volonterosamente a quel sacri-

ficio che la divinità offesa ritiene di esigere per consentire la partenza della flotta greca da Aulide (*Poet.* 15, 1454 a 31-33). Dove un moderno potrebbe scoprire la geniale intuizione, da parte del poeta, di una psicologia adolescenziale, fondamentalmente instabile e facile a essere abbagliata dal sogno di una gloria futura, Aristotele vede invece l'errore del drammaturgo che avrebbe dimenticato che anche nei caratteri, proprio come nell'azione, occorre conservare le leggi di necessità o verisimiglianza, sì che tutto quel che fanno e quel che dicono i personaggi consegua sempre a quanto precede in modo necessario o quanto meno verisimile (ivi 33-36). E, anzi, la critica a Euripide non dice ancora esattamente tutto il pensiero di Aristotele a proposito della caratterizzazione dei personaggi: non è semplicemente che il carattere debba allinearsi all'azione nel rispetto della consequenzialità richiesta a entrambi; più precisamente, il filosofo nega che i personaggi agiscano al fine di imitare dei caratteri, ma, dice, «ricevono i loro caratteri a causa delle loro azioni» (6, 1450 a 20-22) e giunge ad affermare che ci potrebbe essere tragedia anche senza caratteri, ma non senza azione, tanto che molte delle tragedie degli autori (per lui) più recenti sarebbero prive di caratteri (ivi 23-25).

Ancora una volta sembra di incontrare un paradosso, ma la completa scomparsa della produzione teatrale del IV secolo che Aristotele aveva in mente non dovrebbe impedirci di capire che cosa implichi il suo giudizio. Il carattere è infatti nozione bene illustrata nelle *Etiche*[11] e non c'è che da rivolgersi a queste per risolvere la difficoltà. L'*ethos* (carattere) è infatti per due modi legato all'azione: si forma dall'abitudine a ripetere continuamente certe azioni e, una volta che le abitudini si siano cristallizzate in una *hexis*, un abito, o una disposizione, si può dire che il carattere di un individuo è ormai acquisito (è ben nota la formula aristotelica secondo cui «compiendo azioni giuste diventiamo giusti»[12]). Formatosi l'abito costitutivo del carattere, l'individuo ne rimane poi in qualche modo vincolato: le scelte deliberate che da quel momento egli compirà saranno condizionate dall'orientamento morale che il suo carattere ha ormai assunto e l'individuo non è più padrone di controllare o mutare a capriccio il suo abito e, di conseguenza, le sue scelte; le scelte e le azioni con-

[11] In quanto segue, presuppongo un'analisi di *Eth. Eud.* II ed *Eth. Nic.* II-III che ho motivato nel libro *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1989; ma si veda anche il saggio di D. Frede citato.

[12] *Eth. Nic.* II 1, 1103 b 1.

seguenti alla formazione dell'abito manifesteranno dunque soltanto la qualità morale connessa all'abito stesso: il carattere coraggioso compirà conseguentemente scelte e azioni coraggiose, quello vile farà scelte da codardo e compirà azioni da codardo, per modo che, in buona sostanza, dalle azioni conseguentemente compiute da una persona di carattere formato si potrà indurre la qualità del suo abito e, al di là di questa, il suo carattere. Questo appunto è il secondo modo di collegamento previsto da Aristotele fra azioni e carattere: un carattere è necessariamente principio di azioni di una sola qualità (della stessa qualità di quelle che precedentemente avevano contribuito alla formazione di esso).

Ecco dunque spiegato in qual senso egli può legare, nella *Poetica*, il carattere alle azioni: essendo ovviamente in un dramma altrettanto impossibile che (dal punto di vista aristotelico) privo di interesse assistere alla formazione di un carattere, alla sua origine attraverso le abitudini assunte nel corso di tutta la vita del personaggio, rimane che le azioni che il personaggio compie nel breve spazio del dramma siano sempre coerentemente connesse l'una all'altra, in modo tale che si possa comprendere che esse scaturiscono secondo necessità o verisimiglianza dal suo carattere. Poiché questo è concepito come una causa di scelte e quindi di azioni che manifestano un orientamento costante e coerente, allo spettatore (o al lettore) è offerta la possibilità di riconoscere e ricostruire il carattere dell'agente dalla congruità e dall'interconnessione causale delle azioni che gli sono attribuite dal poeta. Ma questa ricostruzione dei caratteri che il poeta e, dopo di lui, lo spettatore realizza a partire dalle azioni compiute dal personaggio è un altro modo per cui si manifesta l'universalità del racconto: perché i caratteri non sono evidentemente infiniti e i personaggi tendono a rappresentare dei tipi; e perché, inoltre, in ogni situazione immaginata dal poeta la scelta che determina l'azione e manifesta il carattere del personaggio è appunto sempre, secondo necessità o verisimiglianza, non solo quella che deve compiere la persona che ha il tal fine, ma anche e non meno necessariamente quella che non può non compiere il personaggio dal tale carattere. L'universalità dell'azione è dunque assicurata in prospettiva dall'universalità del fine a cui tutti i personaggi, come tutti gli uomini, tendono: il successo e la felicità; ed è già garantita nelle premesse dall'assunto che tutti i caratteri di quel certo tipo compiranno necessariamente, o almeno per lo più e verisimilmente, scelte e azioni di un certo tipo. La tragedia insegna dunque allo

spettatore, incapace o non uso a seguire i corsi che si tengono nel Peripato, la medesima lezione della filosofia morale di Aristotele, che v'è un'unica causa finale di tutte le azioni e le decisioni umane e che c'è anche, di queste, un'unica causa efficiente, il carattere morale, soltanto diversificato per una serie (limitata) di abiti tipici. Aristotele potrebbe concedere che vi siano anche dei caratteri incostanti; ma allora devono esserlo in modo uniforme e coerente e nemmeno così sarebbe (secondo lui) possibile scusare l'Ifigenia di Euripide, la cui incoerenza si concentra in un'unica, repentina e pertanto ingiustificabile svolta del comportamento (15, 1454 a 25-27).

Unità, compiutezza e universalità dell'azione non sono dunque requisiti che si sommino come addendi distinti l'uno dall'altro per far risultare alla fine la perfetta tragedia: sono aspetti profondamente integrati fra loro e collegati nella totalità del racconto. Ma è possibile anche vedere, a questo punto, come la concezione dell'unità e dell'universalità del racconto che Aristotele propone sia in ultima istanza governata da strutture concettuali che sono il fondamento della sua stessa filosofia teoretica: l'universale a cui mira l'arte poetica non è altra cosa da quella «forma che è nell'anima»[13] dell'artefice, quella concezione dell'essenza che è anche norma e fine dell'arte e che secondo la *Metafisica* sta al principio di ogni produzione di *techne*.

4. Pietà, paura, piacere tragico; la funzione dell'errore

Naturalmente, il buon senso e anche (perché non ammetterlo?) un eccellente gusto letterario suggeriscono ad Aristotele che un racconto perfettamente costruito non è eguale a un teorema filosofico. Egli sa che quei sentimenti di paura e di pietà che il racconto tragico deve suscitare sono tanto più forti quanto più la storia li desti contro l'attesa (9, 1452 a 1-11) creando così un effetto di meraviglia; ma è significativo che, quando fa questa osservazione, aggiunga anche subito che i fatti sorprendenti che evocano la pietà e il timore non devono comunque rompere la sequenza causale[14]. Gli strumenti che per ottenere questi effetti l'arte mette a disposizione del drammaturgo e del poeta epico (non si dovrebbe mai dimenticare, infatti, che tutto

[13] *Metaph.* Z 7, 1032 b 1.

[14] La formulazione di 1452 a 4 è (certo volutamente) paradossale quando parla di fatti che accadono «contro le attese, uno in forza dell'altro».

ciò che è detto a proposito della costruzione del racconto vale in principio altrettanto per la tragedia che per il poema epico; cfr. anche 5, 1449 b 16-20) sono essenzialmente la «peripezia», cioè il rovesciamento del corso dell'azione verso un esito contrario a quello apparentemente in un primo momento inteso (esempio tipico, la rivelazione della sua vera identità a Edipo da parte del messaggero nella tragedia di Sofocle – cfr. 11, 1452 a 22-26) e il «riconoscimento», di cui è esempio più volte citato da Aristotele l'incontro e la mutua rivelazione di identità tra Ifigenia e Oreste in Euripide: anche queste svolte sorprendenti dell'azione devono però «risultare dai fatti anteriori per necessità o secondo verisimiglianza» (10, 1452 a 19). E ci sono perciò anche regole da suggerirsi per la miglior costruzione di questi colpi di scena, per esempio che il miglior riconoscimento è quello che avviene insieme con il rovesciamento dell'azione, come fece Sofocle nell'*Edipo re* (11, 1452 a 32).

Nell'ammirevole compattezza di questa potente struttura teorica predisposta da Aristotele ci sono tuttavia alcuni punti poco chiari che hanno sempre suscitato fra gli interpreti moderni controversie tuttora non decise. Un'incertezza che rimane di solito nei lettori della *Poetica* è proprio quella legata all'esemplificazione addotta mediante le due tragedie or ora citate, l'*Edipo re* di Sofocle e l'*Ifigenia fra i Tauri* di Euripide: a quale delle due vanno le preferenze di Aristotele? Il problema non è ozioso, né ingenuo: è il caso di ripetere che l'atteggiamento valutativo è necessariamente collegato all'impostazione del discorso della *Poetica* in quanto esso è la descrizione del percorso storico e teorico lungo il quale la poesia di carattere elevato avrebbe raggiunto il suo fine e la forma; inoltre, in due capitoli immediatamente successivi (13 e 14) Aristotele sembra porre esplicitamente il problema della miglior composizione tragica pronunciandosi però nel primo di essi per il dramma di Sofocle e in quello seguente a favore di racconti costruiti come nella tragedia di Euripide (ma non solo in quella). Ma forse nel capitolo 14 non è realmente in questione l'esito ultimo che deve avere la miglior tragedia, perché in tal caso la contraddizione sarebbe davvero grave, dato che nel testo precedente non solo l'*Edipo* sofocleo era stato riconosciuto come modello, ma lo stesso Euripide era stato difeso dalle critiche correnti e giudicato anzi come «il più tragico dei poeti» (1453 a 29) proprio perché molti dei suoi drammi giustamente rappresentano il passaggio del protagonista dalla prosperità all'infortunio e in questo si concludono; mentre la

tragedia di Ifigenia e Oreste elogiata nel capitolo 14 non ha affatto questo tipo di conclusione. È possibile però che in questo secondo capitolo Aristotele voglia parlare solo del miglior modo per suscitare pietà e timore senza prendere in considerazione anche l'esito ultimo dell'azione; in questa prospettiva più ristretta basta allora che un evento funesto (come sarebbe il sacrificio del fratello da parte della sorella) sia soltanto prospettato come imminente e inevitabile, anche se poi non avverrà. Rimane tuttavia certamente nel lettore della *Poetica* l'impressione di una tensione non risolta fra l'elogio del più tragico dei poeti – nonché dell'esito nell'infortunio come accade per l'*Edipo* di Sofocle – e il discorso generale sulla tragedia, che invece lascia sempre aperta la possibilità di esiti di tipo opposto, con il passaggio del protagonista dalla sventura alla prosperità.

Il problema che si è lasciato per ultimo è poi anche peggiore. La tragedia, lo si è già accennato più volte, è imitazione di azioni capaci di suscitare il timore e la pietà; timore e pietà nascono nello spettatore perché egli è indotto a riconoscersi in qualche modo come incluso in quell'universale tipicità di azioni e di caratteri che il racconto e i suoi attori costruiscono; ma la conoscenza (a cui è essenziale anche il riconoscersi) è inoltre il frutto stesso di ogni imitazione e, secondo le premesse aristoteliche, la sua acquisizione è sempre accompagnata da piacere. Non si rischia in questo modo la paradossale conclusione che il piacere tragico consista infine nell'acquisire la conoscenza che le vicende paurose e compassionevoli che il poeta racconta potrebbero in qualche modo accadere anche a noi? La risposta deve essere decisamente negativa, ma la motivazione è molto difficile da addurre. Deve essere negativa, perché nel testo che sembra proporre la definizione canonica della tragedia Aristotele non si limita a dire che questa produce paura e pietà, ma dice che «mediante pietà e paura produce la catarsi di queste emozioni»[15] (6, 1449 b 27-28): vale a dire che le emozioni della pietà e della paura sono a un tempo strumento e oggetto della «catarsi». Ma la spiegazione di que-

[15] Ovviamente tutto può essere contestabile in questa traduzione: le emozioni possono essere intese non come «queste», ma «siffatte»: e allora la catarsi coinvolgerebbe anche altre emozioni oltre la pietà e il timore; inoltre si può negare che la catarsi riguardi le emozioni e *pathemata* può essere tradotto con «azioni pietose e paurose». Assumo qui quella che a me sembra pur sempre la versione più plausibile e rinvio al saggio di J. Lear, *Kartharsis*, in Oksenberg Rorty (a cura di), *op. cit.*, nonché al libro di S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Duckworth, London 1986, pp. 350-356 per indicazioni sulla sterminata letteratura a proposito della questione.

sta tesi aristotelica è notoriamente ardua e non esiste a tutt'oggi un'interpretazione soddisfacente del significato di catarsi, perché questo termine nella *Poetica* compare in quell'unico testo[16] e nel passo della *Politica* che si suol citare a riscontro[17] esso è chiosato da Aristotele con un rinvio per maggiori chiarimenti proprio alla *Poetica* stessa. L'enorme letteratura che è nata sul problema di interpretazione posto dalla catarsi può dare, oggi, l'impressione dello stato di un campo di battaglia dopo che è terminato lo scontro e senza che ci sia un vero vincitore: rimangono sul terreno le rovine di tutte le teorie sostenute. Tutte le soluzioni proposte: depurazione o eliminazione delle emozioni al modo che in un processo biologico o fisiologico si eliminano contenuti o umori nocivi o inutili; purificazione di emozioni da considerarsi perciò impure fino alla risoluzione del dramma; sublimazione di istinti; educazione di passioni che sarebbero ricondotte a uno stato mediano compatibile con la virtù morale – tutte queste spiegazioni hanno avuto i loro sostenitori e tutte incontrano una serie imponente di obiezioni.

Forse si può lasciare impregiudicata una questione che ormai è divenuta tanto spinosa senza però rinunciare a spiegarsi quale possa essere il nesso che Aristotele istituisce fra il piacere, la conoscenza e le emozioni. Quale che sia il significato che egli attribuiva alla catarsi, è chiaro infatti che comunque egli supponeva che le emozioni di pietà e paura sarebbero state alla fine della tragedia in qualche modo rielaborate e in qualche senso mutate rispetto a quel che in un primo tempo erano state: è appunto per questa ragione che non si può pensare che il piacere cognitivo che lo spettatore (o il lettore attento) proverebbe consista semplicemente nello scoprire che egli stesso può essere soggetto alle vicende paurose e compassionevoli raccontate nel dramma. Paura e compassione devono invece essere o eliminate, oppure almeno cambiate in qualcosa di parzialmente o totalmente differente in virtù di un meccanismo psichico o intellettuale che consenta al soggetto di superare la totale identificazione con i personaggi coinvolti nella vicenda tragica: in altri termini, dalla pura e semplice illazione che «qualcosa di simile potrebbe accadere anche a me», lo spettatore deve poter passare alla conclusione rassicurante che «non è però inevitabile che anche a me accada». Egli deve allora poter

[16] O meglio, esso ritorna anche in 17, 1455 b 15, ma in un contesto e in un'accezione inutili per l'interpretazione del passo del capitolo 6.

[17] VIII 7, 1341 b 32-1342 a 18.

riconoscere che nella sequenza di eventi e di azioni che hanno condottò il personaggio tragico alla rovina (o – caso di Oreste e Ifigenia nel dramma euripideo – in prossimità della rovina) c'è almeno un passaggio che poteva essere evitato e da cui dunque dovrà essere sua cura guardarsi nella vita reale per non cadere in situazioni simili a quelle della tragedia. Aristotele ha appunto previsto qualcosa di adatto a tale scopo quando ha detto (e non una volta sola)[18] che il personaggio che passa dalla felicità o dalla prosperità all'infortunio deve cadere in questa situazione non per vizio o colpa morale, ma a causa di un «errore». La contrapposizione così istituita è significativa: da una parte, salva una delle condizioni basilari cui sottostanno i caratteri tragici (come si è già detto, non devono essere persone di assoluta malvagità, ma un po' migliori dell'umanità media); dall'altra, richiama un'analoga opposizione ben nota dalle *Etiche*[19], in cui l'errore ricopre i casi di colpa e responsabilità minore, imputabili a un'ignoranza il cui principio dipende sì dall'agente stesso, ma senza comportare una perversione morale del suo carattere. Di conseguenza, lo spettatore della tragedia si identificherà con il personaggio, ma, se il racconto è stato ben costruito, saprà anche riconoscere nella sequenza o nelle premesse dell'azione il punto in cui l'agente commise l'errore che ha poi determinato tutto lo sviluppo successivo; e il riconoscimento, si può supporre, sarà accompagnato dalla nuova e rasserenante consapevolezza che nella vita occorre appunto cautelarsi da errori di tal sorta. Si può ovviamente discutere della legittimità di interpretare secondo questo schema tutte le tragedie greche; si può convenire, per esempio, che la storia di Edipo vi si presta meglio di quella di Oreste e deplorare poi il fatto che la colpa del matricidio verrebbe ridotta alle dimensioni di un errore commesso per ignoranza (e quale, poi?), spogliandosi di tutto l'aspetto rituale e religioso di contaminazione che a noi sembra invece doverlesi connettere; ma non sembra che si possa dubitare del fatto che sotto la categoria dell'errore Aristotele credeva di poter raccogliere l'intero patrimonio mitico che forniva la base delle loro storie ai poeti tragici (la *Poetica* lo elenca appunto estesamente nel capitolo 13, 1453 a 20-22).

[18] 13, 1453 a 7-10 e 15-17.
[19] *Eth. Nic.* V (= *Eth. Eud.* IV) 8, 1135 b 18; 10, 1137 b 25.

5. *Il maturo razionalismo della «Poetica»*

La grandiosità della concezione tutta razionalistica e mondana che Aristotele ha costruito nella *Poetica* offre nello stesso tempo anche la spiegazione per i suoi stessi limiti. L'espulsione del divino, il cui intervento – già impossibile nella teoria generale del filosofo, per il quale le sostanze divine funzionano soltanto come princìpi del movimento dei cieli senza entrare in alcun modo nelle vicende degli uomini – anche là dove sia imposto dal materiale tradizionale fornito dal mito viene costantemente minimizzato, confinato «fuori del racconto» (come tipicamente avviene quando Aristotele riassume nei suoi termini generali la storia di Oreste e Ifigenia: 17, 1455 b 8); la riduzione del coro alle dimensioni di un personaggio della vicenda, al quale si richiede soltanto di collaborare nell'azione come qualsiasi altra figura del dramma (alla maniera di Sofocle, sostiene Aristotele, e non a quella di Euripide: 18, 1456 a 25-27): queste sono forse le limitazioni più vistose della presentazione aristotelica della poesia tragica. Per di più esse rischiano di fornire indicazioni molto fuorvianti per un lettore moderno che non sia consapevole della peculiarità dell'impostazione aristotelica e del profondo condizionamento che la filosofia ha imposto alla trattazione della *Poetica*. Ma non si dimentichi allora che la stessa concezione e la stessa filosofia hanno anche permesso ad Aristotele di prospettare per la prima volta nella storia l'idea della poesia e della letteratura come di una classe di prodotti dell'attività intellettuale umana da crearsi e fruirsi fuori dei condizionamenti imposti dalle credenze religiose o (eventualmente) da un'autorità politica.

È probabile che Aristotele avesse polemicamente presente soprattutto quest'ultima prospettiva, che non poteva non essergli ricordata dalle tesi del suo maestro Platone. E, pur non essendo questa la sede in cui far rilevare la costanza e l'incisività della polemica implicita in tutta la *Poetica* contro le posizioni platoniche, non si può non notare in conclusione del discorso sullo scritto aristotelico la forza della tesi generale che le sue pagine contrappongono alle condanne e alle prescrizioni platoniche: presentando cioè il poeta tragico o epico come un artefice che non ha bisogno di autorizzazioni da parte di chicchessia, un artefice la cui attività è radicata nei bisogni e nelle tendenze naturali dell'umanità e obbedisce soltanto alle leggi intrinseche allo sviluppo dell'arte stessa, incrementando così le conoscenze di chi non potrebbe giungere alla filosofia (ma collocandosi a questa

tuttavia molto vicino), assicurando ai fruitori delle opere poetiche un piacere che non solo è innocente, ma si apparenta al piacere della conoscenza filosofica.

Come in un'altra sua breve opera anch'essa di argomento molto specifico (il trattato *De motu animalium*) Aristotele ha sviluppato il suo tema nella *Poetica* elaborandolo alla luce di tutta la sua filosofia. È difficile pensare che uno scritto così complesso, così ricco e maturo, non presupponga già ben costituite le linee generali della filosofia del suo autore; questo non permette certo di assegnare una datazione precisa alla *Poetica*, per la cui cronologia si sono in passato sostenute tutte le tesi immaginabili. Ma, pur dando per scontata la possibilità di interventi e rimaneggiamenti successivi sul testo da parte di Aristotele stesso, sembrerebbe di poter plausibilmente affermare che il nucleo concettuale dello scritto è saldamente uno e che riflette il pensiero di un filosofo pienamente maturo e ormai sicuro delle sue convinzioni.

6. *L'elocuzione nella «Poetica» e in «Retorica III»*

Fra le parti della tragedia enumerate da Aristotele due non sono state finora prese in esame nella nostra presentazione dei principali temi della *Poetica*. A una di esse, l'elocuzione, non è possibile in questa sede fare altro che un cenno brevissimo: Aristotele ne tratta nei capitoli 20-22. Il primo di questi è di grande importanza anche per la storia delle teorie linguistiche e grammaticali e dovrebbe essere studiato in collegamento con i capitoli iniziali del *De interpretatione*. Gli altri due trattano in relazione alla poesia una serie di punti che con riferimento allo stile prosastico sono ripresi e talora ampliati nel libro III della *Retorica*: i vari tipi di nome (il nome proprio o d'uso corrente, la metafora, il nome di nuovo conio, quello modificato d'iniziativa del poeta, ecc.), la virtù richiesta allo stile (che è quella d'essere chiaro senza scadere nella meschinità), l'impiego appropriato dei vari tipi di nome e delle metafore. Il libro III della *Retorica* riprende e sviluppa più ampiamente parte di questi temi trattando dapprima di diversi problemi stilistici, poi delle varie parti di cui si può comporre un discorso; è di grande interesse nel capitolo 9 la distinzione fra due tipi di stile prosastico: quello che Aristotele denomina *lexis eiromene* e che ritiene proprio della prosa più antica esemplificandolo con l'inizio delle *Storie* di Erodoto, che è caratte-

rizzato dalla giustapposizione continua di proposizioni che non mostrano chiaramente un inizio e una fine (noi diremmo forse che è costituito essenzialmente da una somma di proposizioni coordinate); e quello cui dà il nome di *lexis katestrammene*, lo stile implesso o intricato, che è bene articolato nei periodi nettamente scanditi dalla costruzione sintattica per proposizioni principali e subordinate. La preferenza di Aristotele va comprensibilmente a questo secondo tipo, che è certamente quello usuale nella prosa attica dei suoi tempi, ma soprattutto permette di rendere evidente la struttura logica e i nessi di consequenzialità all'interno del periodo.

Quanto all'ultima parte della tragedia, il pensiero (*dianoia*), Aristotele non ne parla affatto nella *Poetica* e ne rinvia esplicitamente la trattazione alla *Retorica* in *Poet.* 19, 1456 a 34-35; importa qui soltanto far presente che con esso il filosofo intende unicamente il pensiero espresso nei discorsi attribuiti ai personaggi del dramma o del poema, il che giustifica anche il riferimento all'opera sull'arte dell'oratoria; Aristotele non si pone infatti mai esplicitamente il problema di precisare se ci sia e dove sia da ricercarsi il pensiero dell'autore della tragedia, quello che cioè interesserebbe senza dubbio di più a noi moderni: ma dovrebbe esser chiaro che quel che noi chiameremmo appunto il pensiero del drammaturgo o del poeta epico risulta dalla tessitura di tutta l'opera, in particolare dalla composizione del racconto.

7. I «mezzi di persuasione» nella «Retorica»

La *Retorica* costituita dai tre libri che noi conosciamo è molto probabilmente il risultato del lavoro editoriale di Andronico di Rodi; secondo le indicazioni ricavabili dai cataloghi e dalle citazioni antiche, originariamente essa doveva constare dei soli due primi libri, mentre il terzo costituiva un'opera a parte, intitolata *peri lexeos* («sull'elocuzione», ma in realtà si tratta nel libro soltanto dello stile della prosa). Il collegamento istituito dall'editore antico è tutt'altro che inopportuno dato che completa la trattazione degli aspetti logici e contenutistici dell'oratoria aggiungendovi l'analisi dei problemi stilistici e formali.

Il carattere manualistico e la destinazione pratica sembrano nella *Retorica* molto più evidenti che nella *Poetica*. I primi due libri contengono un'esposizione e un'analisi delle *pisteis*, vale a dire gli «argomenti convincenti», o i «mezzi di persuasione» a disposizione del-

l'oratore per ottenere il suo scopo, che è quello di convincere gli ascoltatori. Le *pisteis* (I 1, 1355 b 34 sgg.) possono essere «tecniche» o non-tecniche, cioè esterne all'arte, quali sono gli atti o i fatti preesistenti come le testimonianze, le confessioni estorte o i documenti (testamenti, atti di vendita, trattati) di cui l'oratore deve semplicemente saper fare buon uso; molto più importanti sono però quelle tecniche che al contrario spetta all'oratore di costruire e alla retorica di insegnare. Esse sono di tre specie (I 1, 1356 a 1 sgg.) e cioè: in primissimo luogo, la struttura argomentativa del discorso stesso che deve essere capace di dimostrare l'assunto, o quanto meno di darsi la parvenza di addurre una dimostrazione; poi, il carattere morale dell'oratore, che deve poter apparire degno di fede; infine, le disposizioni passionali o le emozioni che l'oratore deve saper suscitare in chi ascolta, in modo che costui inclini più facilmente alla decisione o al giudizio auspicati da chi parla. Si può forse definire logico e obiettivo il primo tipo di *pisteis*; a esso Aristotele dedica la maggior parte della sua trattazione, vale a dire il libro I[20] e i capitoli 18-26 del II; le altre due specie di *pisteis*, riferibili alla soggettività di chi parla o di chi ascolta, sono trattate nei capitoli 1-17 del libro II. Si deve notare inoltre che Aristotele assume fin dal capitolo 3 del libro I una distinzione di tre tipi fondamentali di oratoria rispetto ai quali tutti l'arte retorica deve impartire adeguati ammaestramenti: sono l'oratoria deliberativa, quella giudiziaria e quella epidittica[21]. Sia per l'estensione della retorica a questi tre tipi di oratoria, sia per l'attenzione concentrata innanzitutto sull'aspetto logico e argomentativo del discorso, Aristotele si contrappone criticamente nei capitoli introduttivi del libro I a precedenti trattazioni, cui rimprovera di essersi interessate esclusivamente dell'oratoria giudiziaria (mentre Aristotele considera più nobile e socialmente rispettabile l'eloquenza deliberativa, che si esercita nelle assemblee civiche dove è questione dell'utilità comune: cfr. I 1, 1354 b 23 sgg.) e di avere inoltre omesso di considerare la struttura argomentativa che il discorso dovrebbe sempre possedere, per occuparsi invece di preferenza degli espedienti con cui influire sulle emozioni e sulle passioni dei giurati.

[20] Ma i primi tre capitoli hanno funzione introduttiva e I 15 tratta rapidamente le prove non tecniche.

[21] Quest'ultima ha per oggetto il discorso di apparato, di solito a finalità elogiativa, tenuto in occasioni festive, come sono alcuni dei discorsi di Isocrate.

Ora, già da questo breve sunto del contenuto si potrebbe desumere che il rapporto di Aristotele con Platone non è nella *Retorica* esattamente lo stesso che nella *Poetica*. In quest'ultima opera, infatti, la relazione di Aristotele con il pensiero del maestro è sostanzialmente e costantemente polemica, anche se lo è sempre in modo implicito; ma nello scritto sull'arte retorica la relazione è molto più complessa e per certi aspetti si potrebbe dire che il discepolo ha eseguito (ovviamente, in modo assai originale) un compito che il maestro aveva indicato in una delle sue opere. È vero infatti che Platone nel *Gorgia* aveva addirittura negato che la retorica potesse essere un'arte e l'aveva declassata a mera pratica irrazionale, priva di qualsiasi fondamento di conoscenza e assimilabile ad altre pratiche volte unicamente a procurare piacere come la culinaria: questa e quella sarebbero state dunque nient'altro che forme deteriori di «adulazione», contraffazioni di autentici saperi tecnici relativi rispettivamente al corpo (come sarebbe la medicina) e all'anima (come sarebbero la giustizia e l'arte legislativa)[22]. Ma successivamente, nel *Fedro*, pur senza mutare il giudizio sulle pratiche oratorie correnti ai suoi tempi, Platone aveva anche ammesso la possibilità di una retorica che fosse filosoficamente fondata da una parte per la sua capacità di argomentare in modo conseguente collocando nel corretto ordine le varie parti del discorso fino a farne una sorta di organismo completo e bene strutturato (264 C), dall'altra per la sua conoscenza filosofica dell'anima umana e, quindi, per la capacità di adeguare ai vari tipi di anima i diversi tipi di discorso (271 B-272 B); e aveva precisato che una retorica così concepita avrebbe dovuto servirsi dei procedimenti fondamentali della stessa dialettica, vale a dire la divisione, che distingue classi (o idee) più generali in una serie di classi meno universali incluse nelle prime; e il procedimento a questo opposto, che riconduce casi particolari ad altre classi (o idee) più generali sotto le quali i particolari si raggruppano in modo conveniente (265 C-266 B. Si tratta cioè dei due ben noti procedimenti della *diairesis* e della *synagoge*). Non sarebbe probabilmente eccessivo affermare che la distinzione aristotelica già ricordata fra i due tipi di *pisteis* (quelle logiche e oggettive, quelle soggettive legate al carattere e alle emozioni) riprende in modo originale la tesi del *Fedro* circa le caratteristiche di una retorica fondata sul sapere del filosofo.

[22] Plat. *Gorg.* 465 A-466 A.

8. *Il rapporto fra retorica, dialettica, politica, filosofia*

Non sorprenderà dunque scoprire che per Aristotele la retorica ha ormai indiscutibilmente guadagnato la dignità di una *techne* (cfr. ad es. I 1, 1354 a 11 e 1355 b 11; 2, 1355 b 25-34 e 1356 b 33); soltanto, è giusto aggiungere che non è unicamente l'aver saputo soddisfare l'esigenza platonica di trovare per l'oratoria una fondazione filosofica e, in particolare (come vedremo meglio ben presto), specificamente dialettica che ha permesso ad Aristotele di riscattare la retorica dalla pesante condanna espressa nel *Gorgia*. Alla base di questa operazione c'è anche la convinzione tipicamente aristotelica dell'esistenza di una teleologia naturale entro la quale l'arte retorica e la dialettica si possono inserire armonicamente; c'è la convinzione che il linguaggio e l'uso di questo al fine di argomentare (e non semplicemente di comunicare)[23] siano connaturati a tutti quanti gli uomini, i quali «tutti, fino a un certo punto, tentano di sottoporre a esame e di sostenere il discorso, di difendersi e di accusare» (I 1, 1354 a 4-6). E se tutti gli uomini sono capaci di questo uso del discorso e questo impiegano o procedendo semplicemente a caso, o per aver acquisito una certa consuetudine con l'argomentare, è per Aristotele senz'altro chiaro (I 1, 1354 a 8) che deve esistere allora anche la possibilità di scoprire le cause per cui le argomentazioni condotte a casaccio oppure sul solo fondamento dell'abitudine hanno successo; ma, come ci insegnano anche le prime pagine della *Metafisica*[24], l'individuazione delle cause è appunto il momento costitutivo di una *techne*, quello in virtù del quale si esce dalla mera pratica e si accede all'arte. La retorica può pertanto costituirsi come un'arte perché porta a compimento un'opera che dalla natura era già comunque prevista, sia pure a uno stadio soltanto incoativo. E si può aggiungere ancora che, dato che «per natura» il vero e il giusto sono più forti dei loro contrari (I 1, 1355 a 21), quando si riesce a farli prevalere mediante

[23] La distinzione che qui utilizzo implica già una scelta interpretativa in merito al significato complessivo del trattato di Aristotele e, inoltre, in relazione a recenti rivalutazioni della retorica come forma di una razionalità contrapposta alla razionalità scientifica. Una buona presentazione di questa complessa problematica si legge nel saggio di C. Natali, *Opinioni, verità, prassi in Aristotele e la recente rivalutazione della retorica*, in A.M. Battegazzore (a cura di), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Sagep, Genova 1993, pp. 133-170.

[24] A 1, specialmente 981 a 24-b 6.

il discorso argomentato si adempie veramente a una finalità naturale (mentre invece, quando essi risultano sconfitti, ciò necessariamente sarà da imputarsi all'inadeguatezza dei loro sostenitori – cioè dei discorsi che non hanno saputo farli prevalere: come appunto Aristotele osserva ancora nel medesimo passo).

Per la sua fondazione naturale, come abbiamo ora visto, la retorica appare inoltre immediatamente avvicinata da Aristotele alla dialettica, di cui anzi essa costituisce un «risvolto»[25], qualche cosa come il corrispondente speculare, o l'altra faccia di un tessuto che viene rivoltato. L'affinità della retorica con la dialettica è un altro dei motivi che Aristotele ha sviluppato dal *Fedro*, anche se la dialettica è da lui concepita al modo tutto suo e non ha più a che fare con la dialettica platonica fondata sulla conoscenza della verità e in ultima analisi sulle idee. Ma, dati i rapporti che anche in Aristotele la dialettica continua a intrattenere con la filosofia e che sono chiariti in parecchie opere del *corpus*[26], non è illegittimo dire che mediante la sua parentela con la dialettica la retorica aristotelica rimane in qualche relazione con la filosofia, dando così ancora una soddisfazione alle esigenze poste nel *Fedro*. Esiste dunque pur sempre un'analogia di struttura e di procedure fra la retorica, la dialettica e (attraverso questa) anche la scienza teoretica in cui culmina la filosofia; tale analogia è assicurata anche dalle particolari forme argomentative di cui la retorica si serve e che sono l'entimema e l'esempio, corrispondenti alle due forme principali del ragionamento dialettico o di quello dimostrativo, il sillogismo e l'induzione (I 2, 1356 a 35-b 11). Di queste due forme, Aristotele privilegia piuttosto nettamente l'entimema, che giunge a definire come la «sostanza stessa»[27] dell'argomentazione e, a volte, semplicemente come un «sillogismo retorico» (ad es. in I 2, 1356 b 5); non è però del tutto facile dire in che cosa precisamente l'argomentazione retorica si differenzi da quella dialettica. Forse si può suggerire che c'è una certa diversità già nelle premesse, poiché quelle del sillogismo dialettico sono normalmente costituite dagli *endoxa*, le opinioni comuni a tutti, o alla maggior parte degli

[25] *Antistrophos*, 1354 a 1: è termine platonico, cfr. Plat. *Gorg.* 465 D.

[26] Principalmente nei *Topici* e nella *Metafisica* (cfr., in questo stesso volume, i capitoli dedicati alla *Logica* e alla *Metafisica*). Si veda in proposito anche il libro di E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 165-172.

[27] *Soma tes pisteos*, letteralmente «il corpo dell'argomento persuasivo», I 1, 1354 a 11; cfr. anche 1355 a 7.

uomini, o ai saggi (tutti, o la maggior parte di essi o quanto meno i più noti e reputati)[28]; mentre le premesse delle argomentazioni retoriche sono per lo più caratterizzate da Aristotele semplicemente come i *pithana*, «argomenti persuasivi» (ad es. I 2, 1355 b 26): dunque anche essi devono essere costituiti da opinioni condivise, ma queste saranno tali in stretto riferimento al contesto e alla situazione dell'oratore, vale a dire in ultima analisi alle particolari caratteristiche del pubblico che deve di volta in volta essere persuaso. Inoltre, dal punto di vista formale, sembra che l'argomentazione retorica – in quanto (al contrario di quel che accade per la dialettica) presuppone sempre un pubblico non addestrato alla discussione e perciò incapace di seguire sviluppi argomentativi che risultano troppo lunghi, perché partono da lontano o sono concatenati secondo un eccessivo numero di passaggi – debba presentarsi in modi più accessibili e in definitiva risultare più breve, rinunciando per esempio a esplicitare tutte le premesse che possono essere date come note (I 2, 1357 a 1-21)[29]. I limiti intellettuali o di preparazione culturale del pubblico con cui l'oratoria deve fare i conti sono sempre ben presenti ad Aristotele e fino a un certo punto questa sua consapevolezza potrebbe giustificare la tesi diffusa fra alcuni interpreti moderni, che cioè Aristotele tenda a distinguere fra una situazione ideale, in cui l'oratore potrebbe operare senza fare particolari concessioni ai gusti o alle limitazioni delle giurie o delle assemblee, e una situazione di fatto alla quale è invece inevitabile adattarsi se si vuole conseguire il fine proprio dell'arte. Alla condizione ideale si riferirebbero in particolare certe osservazioni del primo capitolo del libro I e del III, per esempio quelle relative all'obbligo che dovrebbe essere fatto agli oratori di attenersi strettamente ai fatti senza infarcire il discorso di elementi non attinenti alla questione che è in discussione e senza far leva su mezzi affatto estranei all'arte retorica come la capacità di porgere[30]; mentre il nucleo dell'esposizione sarebbe invece molto più realisticamente adeguato alle condizioni storiche effettivamente date, specialmente a quelle del pubblico ateniese.

Ma la retorica comunica con la filosofia, o con parti o discipline proprie della filosofia, anche per un'altra via, vale a dire per il suo

[28] *Top.* I 1, 100 b 21.

[29] Ma questo non giustifica forse la nozione, molto comune nei manuali e nelle esposizioni correnti, che l'entimema sia semplicemente un «sillogismo incompleto».

[30] I 1, 1354 a 21-26; III 1, 1404 a 1-12; 14, 1415 b 5-6.

stesso contenuto. Tutti i tre generi dell'oratoria si muovono infatti in un ambito che si può definire quello della politica nel senso lato in cui Aristotele usa tale termine, che è comprensivo anche dell'etica e dello studio dei comportamenti morali. L'oratoria deliberativa ha infatti a che fare con i problemi dibattuti nelle assemblee, che si riducono essenzialmente a cinque questioni tipiche: le entrate dello Stato, la guerra e la pace, la difesa del territorio, l'importazione e l'esportazione di merci, la legislazione (I 4, 1359 a 19-23); chi prende la parola per consigliare a proposito di uno qualsiasi di questi problemi deve dunque sapere che c'è uno scopo in vista del quale tutti gli uomini scelgono certi corsi d'azione o rifuggono da altri, vale a dire la felicità, o quanto meno una di quelle che della felicità sono le parti costitutive (I 5); deve sapere inoltre quali siano queste parti, che cosa siano il bene e l'utile in vista del quale formula i suoi consigli (I 6-7); quali siano i caratteri e le abitudini e le istituzioni propri delle diverse costituzioni, in particolare di quel regime nel quale si trova a dare i suoi consigli (I 8). L'oratoria epidittica, di cui è compito proprio elogiare la virtù e censurare il vizio, deve sapere appunto che cosa sono la virtù e il vizio e perciò anche conoscere quel che è moralmente bello e quel che è vergognoso (I 9). L'oratoria giudiziaria non può che fondarsi su una definizione dell'ingiustizia e deve inoltre chiarire le circostanze e le cause dell'atto ingiusto, per esempio se sia volontario o no, se la causa di esso sia da ricercare nella natura, o nell'abitudine dell'agente, o nel suo ragionamento, ecc. (I 10-14). I temi peculiari delle tre forme dell'oratoria sono dunque tutti largamente comuni alla scienza politica e all'etica, che è parte della politica: pienamente giustificato appare perciò il fatto che Aristotele in più luoghi presenti la retorica anche come un «ramo collaterale» della politica o della scienza dei caratteri oltre che della dialettica (I 2, 1356 a 26); e che dica che essa risulta composta dalla «scienza analitica[31] e da quella politica che ha per oggetto i caratteri» – tanto più in quanto, come abbiamo già visto, anche due delle *pisteis* proprie dell'arte si richiamano a loro volta a dati o a fatti il cui studio sarebbe ancora di pertinenza dell'etica, come sono i caratteri e le passioni.

A proposito di questi due ultimi mezzi di persuasione – la capacità dell'oratore di presentarsi con un carattere tale da ispirare fiducia

[31] Che è il modo in cui Aristotele è solito designare la logica.

nei suoi ascoltatori e quella di indurre in costoro lo stato emotivo più favorevole – c'è però una precisazione molto importante che rimane da fare. Aristotele li distingue, è vero, dall'altro e fondamentale mezzo persuasivo che è la struttura argomentativa del discorso; ma non si deve pensare che secondo lui la presentazione del proprio carattere morale da parte dell'oratore e la mozione degli affetti siano come pezzi del discorso materialmente o localmente distinti dall'argomentazione logica, quasi temi particolari da confinarsi in certe determinate sezioni dell'orazione diverse da quelle che dovrebbero invece essere più logicamente argomentate. Se appunto questo fosse il caso, infatti, sarebbe veramente insopportabile l'incongruenza che nascerebbe fra il riconoscimento della validità di queste due *pisteis* e l'esigenza vigorosamente affermata nel capitolo introduttivo del libro I che l'oratore si attenga strettamente ai fatti in questione (donde consegue la condanna, anche, di quegli scrittori di arte retorica che non fanno altro se non consigliare i modi per indurre i giudici all'ira o alla pietà o al timore: I 1, 1354 a 11-b 20). In realtà, Aristotele non si contraddice affatto; diversamente dagli altri autori di manuali, non ritiene di dover assegnare alle *pisteis* di carattere soggettivo e morale sezioni particolari del discorso (cfr. 1354 b 18): precisa anzi con tutta chiarezza che questi strumenti di persuasione devono organicamente risultare dal tessuto argomentativo stesso del discorso[32], dimodoché saranno sempre gli entimemi o gli esempi che l'oratore impiega per dimostrare il suo assunto a produrre nel medesimo tempo anche gli effetti attesi di costruzione del carattere e di mozione degli affetti. Il che, se ci si riflette, è precisamente quanto dobbiamo attenderci dall'autore della *Poetica*: proprio come in quello scritto i caratteri e il racconto sono sì parti qualitativamente distinguibili della tragedia o dell'epica, ma non localmente o quantitativamente distinte; proprio come là si esige che i caratteri risultino dalla consequenzialità dell'azione che è centro e sostanza del racconto, allo stesso modo nella *Retorica* si condanna chi tratti come parti localmente e quasi materialmente distinte le tre *pisteis* e si richiede che nel discorso dell'oratore gli aspetti etici siano collegati e intrecciati all'argomentazione persuasiva logicamente articolata.

[32] I 2, 1356 a 9 *dia tou logou* (mediante il discorso) e 14 *hypo tou logou* (a opera del discorso).

9. L'abbassamento del livello del discorso nella «Retorica»

A questo punto tuttavia, quando si è ormai chiarito che, soddisfacendo in qualche modo a esigenze già avanzate da Platone, anche la retorica aristotelica mira alla costruzione di un discorso concepito come un corpo organicamente strutturato, in cui l'efficacia logica delle argomentazioni si combina con la preparazione in materia di morale e di politica – a questo punto occorre fermarsi e non pretendere di spingere troppo oltre l'impegno filosofico del trattato di Aristotele e del modello di retorica che esso raccomanda: non si potrebbe sostenere, infatti, che la retorica sia per Aristotele come una sorta di filosofia etico-politica applicata, o che diventi una disciplina scientifica essa stessa. Questo accade non tanto in virtù di un'inferiorità dell'argomentazione retorica sul piano logico e formale, sebbene sia un fatto che soltanto poche delle premesse utilizzabili per gli entimemi sono tali da consentire conclusioni necessarie, mentre la maggior parte di esse conducono a conclusioni valide soltanto per lo più (Aristotele dà il nome di «segni» alle premesse del primo tipo e di «probabilità» o «verisimiglianze» a quelle del secondo; o, più precisamente, distingue fra i segni quelli che permettono di concludere in modo veramente necessario e anche inconfutabile e li chiama allora «prove»: I 2, 1357 a 22-b 21). Ciò non costituirebbe infatti ancora per la retorica una radicale differenza dalla politica e dall'etica, che anch'esse si occupano di una materia contingente e non consentono per questo di conseguire quel livello di necessità dimostrativa che è proprio della scienza apodittica, ma sono pur sempre considerate vere e proprie parti della filosofia, o anche «scienze». Le ragioni che inducono Aristotele a porre una demarcazione netta fra la retorica e la scienza etico-politica sono altre.

La retorica rimane semplicemente una capacità di apprestare discorsi di contenuto etico-politico, ma non è un vero e proprio sapere né etico, né politico, né di alcun altro oggetto definito (I 2, 1356 a 32 sg.): sembra infatti che le manchi, per poter essere una forma di sapere vero, addirittura quello che di una scienza è il requisito primario secondo l'epistemologia aristotelica, un «genere» dell'essere ben determinato di cui occuparsi (I 1, 1355 b 8; 2, 1358 a 21-22); e gli entimemi di cui si serve non traggono le loro premesse dai princìpi di una scienza ben determinata (fosse pur questa la politica), ma dai *topoi*, i luoghi comuni a più generi e a più scienze. Si direbbe anzi che le sue premesse di contenuto etico-politico secondo Aristotele

non soltanto non possano, ma neppure debbano aspirare a identificarsi con le premesse della scienza (o filosofia) politica: se infatti un oratore scegliesse le sue premesse così bene da farle coincidere con i princìpi di una scienza, ciò comporterebbe la distruzione stessa della retorica perché, giunto il discorso a quel livello, «non vi sarebbe più né dialettica, né retorica, ma quella scienza di cui (l'oratore) possiede i princìpi» (I 2, 1358 a 25 sg.); e «quanto più uno eventualmente si sforzi di organizzare o la dialettica o la retorica non come capacità, ma come scienze, ne farà sparire, senza avvedersene, la natura ricostruendole, con quel passaggio, in forma di scienze di qualche oggetto determinato e non soltanto di discorsi» (I 4, 1359 b 12-16). Aristotele dunque non prevede per principio che sia possibile una piena identificazione della retorica con una qualche forma di scienza, fosse pure questa la scienza politica o quella dei caratteri (cioè quella che noi chiamiamo l'etica).

Si potrebbe certo rilevare che queste limitazioni sono per lo più, o anche tutte, secondo Aristotele comuni alla dialettica come alla retorica (il che è reso esplicito dai passi ultimamente tradotti), ma che ciò non vieta affatto che lo stesso Aristotele possa altrove[33] segnalare l'estrema importanza della dialettica in vista della filosofia e dell'acquisizione dei princìpi della scienza. Ma non c'è luogo alcuno, invece, in cui Aristotele esprima un simile apprezzamento a proposito della retorica e ci sono ragioni per credere, al contrario, che egli fosse profondamente convinto che un uomo nel pieno possesso di una scienza non avrebbe avuto alcun giovamento dall'uso dei procedimenti retorici[34]. Sicché, in definitiva, si potrebbe concludere che sarebbe per Aristotele certamente nel vero chi affermasse che un filosofo (particolarmente un filosofo esperto dell'analitica e dotato di sapere etico e politico) riuscirà facilmente anche buon oratore; ma non chi aggiungesse che per essere un buon oratore occorre anche essere un vero filosofo; e mentre è perfettamente chiaro che esistono per Aristotele molte vie che possono condurre dalla filosofia alla retorica, non pare che ve ne sia alcuna che si serva della retorica per giungere eventualmente alla filosofia.

[33] *Top.* I 2, 101 a 34-b 4.

[34] Cfr. ad es. *Eth. Nic.* I 3, 1094 b 25-27. I limiti della relazione fra retorica e filosofia sono chiariti da G. Most nel saggio *The Uses of Endoxa: Philosophy and Rhetoric in the Rhetoric*, in D.J. Furley, A. Nehamas (a cura di), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 167-190.

Dove è allora precisamente la differenza fra la retorica e quelle discipline filosofiche come la politica e l'etica che, proprio come fanno anche la retorica e la dialettica, argomentano volentieri sulla base di opinioni largamente condivise, o condivise almeno dai saggi (gli *endoxa*)? Anzi, l'uso di discutere dialetticamente le opinioni correnti si ritrova, come è noto, anche in molte delle opere aristoteliche dedicate alla filosofia schiettamente teoretica, dalla fisica alla metafisica. Il punto decisivo, quello che fa la differenza, è probabilmente nel fatto che nelle ricerche di carattere filosofico Aristotele parte sì dalla rassegna delle opinioni correnti fra la gente, o quanto meno di quelle sostenute da qualche sapiente, e questo è – se si può dire così – il passaggio numero 1 delle sue disamine; ma a questo passaggio nelle opere diverse dalla *Retorica* egli ne fa seguire altri, che di solito sono i seguenti. Il secondo passaggio è l'esame critico degli *endoxa*, inevitabile anche perché per lo più quelle opinioni sono tra loro contraddittorie, sicché Aristotele è costretto a vagliare criticamente la pluralità delle opinioni che ha potuto raccogliere facendole scontrare l'una con l'altra e traendo da ciascuna, o da quelle che resistono almeno in parte all'esame, quel tanto di verità che gli servirà per costituire la propria posizione. Infine, di solito anche se non sempre, c'è nelle opere di Aristotele un ulteriore passaggio (passaggio numero 3), in cui egli, una volta enunciata la sua tesi personale, ritorna sulle opinioni inizialmente enumerate per mostrare che la tesi stabilita è fondamentalmente in accordo, almeno sotto certi aspetti, con le opinioni comunemente sostenute, o almeno con le più rilevanti tra queste[35]. Ora il fatto è che nella *Retorica*, diversamente da tutte le altre sue opere, Aristotele parte sì dalle opinioni comuni o ritenute persuasive, ma non esercita poi su queste alcuna valutazione critica: in altre parole, si ferma al primo passaggio dei tre sopra enumerati e non accede mai agli altri due.

Gli esempi potrebbero essere numerosi, ma fra i più evidenti e i più studiati nella letteratura moderna c'è quello della discussione sulla felicità in I 5. Il modo in cui Aristotele imposta la trattazione ha indubbiamente una certa somiglianza con il primo libro dell'*Etica Nicomachea*: anche in quest'opera infatti, come nel capitolo citato della *Retorica*, Aristotele esordisce mostrando che la felicità è quel

[35] La letteratura sulle discussioni dialettiche di Aristotele è molto vasta. Per un primo orientamento si può rinviare al saggio di Natali già ricordato.

fine ultimo in vista di cui tutti gli uomini compiono le loro scelte e le loro azioni; tuttavia nella *Retorica* questa tesi figura puramente come un'assunzione e non è il risultato di un ragionamento di carattere generale sulla finalizzazione di ogni attività umana in vista del bene (che nel testo di I 5 non è nemmeno chiamato in causa). Fatta questa assunzione, la *Retorica* ne compie subito un'altra (1360 b 14) dando per ammesso che la felicità sia o «l'agir bene accompagnato da virtù, o l'esistenza autosufficiente, oppure la vita più piacevole fondata sulla sicurezza, oppure la prosperità dei beni immobili e mobili[36] congiunta alla capacità di conservarli e di farne uso». Ma, una volta elencate queste definizioni, che nel loro insieme sarebbero capaci di rappresentare quello che tutti gli uomini intendono come felicità (infatti, dice Aristotele, «tutti quanti convengono che la felicità sia una sola o parecchie di queste cose», 1360 a 17), la *Retorica* passa semplicemente in lunga rassegna, una dopo l'altra, quelle che «necessariamente» (cioè in conseguenza delle definizioni accettate) diventano le parti della felicità stessa: la nobiltà di nascita, l'abbondanza di amici, la ricchezza, una prole buona e numerosa, l'invecchiare bene, la stessa virtù, ecc. Ora, non è da credere che queste definizioni, in quanto sono conformi alle opinioni comuni, precisamente per questo debbano essere secondo Aristotele in totale opposizione a una corretta concezione filosofica dell'*eudaimonia*: la prima di esse, anzi, potrebbe rappresentare un sommario non del tutto inadeguato della definizione delle *Etiche*[37] e in ciascuna delle altre c'è almeno qualche elemento che anche la dottrina delle *Etiche* potrebbe salvare (piacere e prosperità materiale sono notoriamente, ma a titolo diverso, ingredienti della felicità anche secondo queste opere). Quel che distingue radicalmente la trattazione della *Retorica* da quella delle *Etiche* è invece il fatto che le definizioni dell'opinione comune siano tutte poste sullo stesso piano, che esse non siano sottoposte al vaglio dell'esame critico del filosofo, che Aristotele non prospetti sulla base di tale esame una sua definizione personale e non si preoccupi di mostrare che anch'essa sostanzialmente accetta esigenze poste dalle opinioni comuni – il che è appunto quanto fa nelle *Etiche* e

[36] Più precisamente, il testo greco dice qui *somaton*, corpi, cioè allude probabilmente agli schiavi e al bestiame in proprietà.

[37] Si noti però che il termine *eupraxia* è ambiguo; tradotto da noi con «agir bene», può in realtà nella lingua comune anche significare soltanto «star bene, essere in una condizione prospera».

specialmente nel primo libro della *Nicomachea*; è, inoltre, il fatto che manchino tante distinzioni che servono alle *Etiche* per approfondire e affinare l'analisi (per esempio sarebbe inconcepibile nelle *Etiche* trovare sia la virtù, sia una serie di beni materiali posti allo stesso livello indifferenziato come tutti a ugual titolo «parti» della felicità). Alla *Retorica* è sufficiente aver potuto prospettare una pluralità di definizioni che nel loro complesso ricoprono quanto l'umanità pensa; ciascuna di esse, se non è vera, è almeno verisimile (Aristotele esprime infatti chiaramente la sua fiducia nella capacità universalmente umana di avvicinarsi al vero, quanto meno cogliendone le simiglianze: I 1, 1355 a 14-18); ma l'oratore non ha bisogno di andare oltre questo primo livello di conoscenze.

C'è dunque nella *Retorica* qualcosa di simile a un programmato e consapevole abbassamento di livello del discorso ogni qual volta esso giunga a toccare la materia specifica della scienza politica o della scienza dei caratteri; e non si può che ammirare l'attenzione e la coerenza con cui Aristotele ha inteso evitare sovrapposizioni indebite o invasioni di campo. Queste conclusioni hanno allora un certo peso in vista di una discussione che ha spesso impegnato (e diviso) gli interpreti moderni dell'opera. Perché la non piena coincidenza della *Retorica* con le dottrine delle *Etiche* e della *Politica*, il minor grado di approfondimento critico che essa spesso manifesta rispetto a queste altre opere, sono talora stati intesi come indizi fortemente probanti di un'origine più antica della *Retorica* stessa: Aristotele sarebbe stato meno profondo in quest'opera perché era ancora fermo a tesi o concezioni piuttosto immature e cioè non aveva ancora pienamente elaborato le sue dottrine morali e politiche. Ora, è certamente plausibile che vi sia stata una redazione originale della *Retorica* in anni piuttosto giovanili: le testimonianze sulla vita di Aristotele e sulla sua attività negli anni trascorsi presso l'Accademia rendono una simile ipotesi quanto mai probabile. Tuttavia, con altrettanta plausibilità si è anche potuto sostenere che l'opera fu sottoposta a revisione e addirittura integrata con l'aggiunta di alcune sezioni nell'ultimo periodo della vita del suo autore; e a noi si impone allora di riconoscere che l'Aristotele del secondo periodo ateniese, pur avendo nel frattempo maturato la sua filosofia morale e politica, quando riprese in mano e rielaborò la sua opera sull'arte oratoria non credette però di dover cambiare nulla di quelle antiche pagine della *Retorica* in cui aveva già affrontato temi (come quello della felicità) che nel tempo intanto

trascorso avevano ottenuto considerevoli approfondimenti. A giudizio di Aristotele il livello a cui quei temi erano stati trattati nella prima redazione era già quello loro confacente e più di tanto in quella sede non sarebbe stato opportuno dire. Per essere tale, per esistere come retorica, la retorica non doveva dunque aspirare a diventare scienza etica o politica.

Bibliografia

La presente bibliografia è necessariamente selettiva: una bibliografia completa su Aristotele dovrebbe essere, infatti, immensa e non è mai stata compilata. Tra quelle disponibili se ne segnalano per ampiezza tre.

H. Flashar (a cura di), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von F. Ueberweg, *Die Philosophie der Antike*, III: *Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1983.

J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, *Bibliography*, in J. Barnes (a cura di), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 295-384.

R. Radice, *La «Metafisica» di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1996.

La selezione è stata fatta in base ai seguenti criteri. Anzitutto sono stati inclusi solo i volumi e le raccolte di saggi, mentre sono stati del tutto omessi gli articoli di rivista, sia a causa del loro numero, sia a causa della loro difficile reperibilità. Nell'includere i volumi, naturalmente, si è tenuto conto della loro importanza e della data della loro pubblicazione, dando la preferenza ai più recenti. Particolare attenzione è stata rivolta alle opere scritte in italiano o tradotte in italiano.

La bibliografia è divisa in nove sezioni, corrispondenti alle sezioni del volume; all'interno di ciascuna sezione sono state adottate altre divisioni, corrispondenti a singole opere o a gruppi di opere, oppure a temi di carattere generale o di carattere particolare. In ciascuna di queste sottosezioni vengono indicate prima le edizioni, le traduzioni e i commenti delle opere di Aristotele, e poi gli studi su di esse o su temi trattati in esse. In ciascun raggruppamento si è seguito in generale l'ordine cronologico relativo alla pubblicazione della prima edizione.

Introduzione

1. *Principali edizioni, traduzioni, commenti e indici*

Aristotelis *Opera* ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, 5 voll., G. Reimer, Berolini 1831-1870. I primi due volumi, curati dallo stesso Bekker, comprendono il *corpus* degli scritti attribuiti ad Aristotele dalla tradizione manoscritta; il III contiene le traduzioni latine fatte nel Rinascimento; il IV gli antichi scolii, editi da C.A. Brandis e H. Usener; il V i frammenti delle opere perdute, editi da V. Rose, e l'*Index Aristotelicus* di H. Bonitz. Di quest'opera è stata fatta, tra il 1960 e il 1987, una nuova edizione, a cura di O. Gigon, presso W. de Gruyter, Berlin. I primi due volumi di essa comprendono il *corpus*, il III i frammenti, il IV gli scolii con l'aggiunta della *Vita marciana* e il V l'*Index* del Bonitz.

The Works of Aristotle Translated into English, under the editorship of J.A. Smith and D.W. Ross, 12 voll., Clarendon Press, Oxford 1908-1952. Questa traduzione inglese, opera di vari autori, è completa.

Aristotele, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1973. Questa traduzione è opera di vari autori e non comprende tutte le opere di Aristotele (vi mancano, ad esempio, i *Meteorologica* e la *Historia animalium*).

J. Barnes, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, 2 voll., Princeton University Press, Princeton 1984.

Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, G. Reimer, Berolini 1882-1909, 23 voll. (alcuni in più tomi).

R. Sorabji (a cura di), *The Ancient Commentators on Aristotle*, Duckworth, London 1989 sgg. (pubblicati finora 26 voll.).

H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Akad. Druck.- und Verlagsanstalt, Graz 1955^2.

T.W. Organ, *An Index to Aristotle in English Translation*, Princeton University Press, Princeton 1949.

2. *Monografie e raccolte*

W.D. Ross, *Aristotele*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1971 (ed. or. 1923).

P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1951.

D.J. Allan, *La filosofia di Aristotele*, trad. it., Lampugnani Nigri, Milano 1973 (ed. or. 1952).

Autour d'Aristote, récueil d'études offert à Mgr. A. Mansion, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1955.

AA.VV., «The Journal of Hellenic Studies», LXXVII (1957).

AA.VV., *Aristotele nella critica e negli studi contemporanei*, Vita e Pensiero, Milano 1957.

AA.VV., *Actes du Congrès de Lyon de l'Association Guillaume Budé*, Les Belles Lettres, Paris 1960.
J. Moreau, *Aristote et son école*, PUF, Paris 1962.
M. Grene, *A Portrait of Aristotle*, University of Chicago Press, Chicago 1963.
R. Bambrough (a cura di), *New Essays on Plato and Aristotle*, Routledge & Kegan Paul, London 1965.
I. Düring, *Aristotele*, trad. it. Mursia, Milano 1976 (ed. or. 1966).
J.M. Moravcisk (a cura di), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, MacMillan, London 1968.
AA.VV., «The Monist», LII (1968), n. 2.
P. Moraux (a cura di), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968.
G.E.R. Lloyd, *Aristotele*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1985 (ed. or. 1968).
AA.VV., *L'attualità della problematica aristotelica*, Atti del convegno franco-italiano tenutosi a Padova nel 1967, Antenore, Padova 1971.
G. Reale, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1974.
E. Berti, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975.
AA.VV., *Aristotele nel 23° centenario della nascita*, in «Verifiche», VII (1978).
G. Schenk, H.-M. Gerlach (a cura di), *Aristoteles. Anlässlich seines 2300. Todestages*, Martin-Luther Universität, Halle 1978.
AA.VV., «Paideia», Special Aristotle Issue, Buffalo-Brockport 1978.
E. Berti, *Profilo di Aristotele*, Studium, Roma 1994 (I ed. 1979).
J.L. Ackrill, *La filosofia di Aristotele*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1993 (ed. or. 1981).
D. O'Meara (a cura di), *Studies in Aristotle*, The Catholic University of America Press, Washington 1981.
AA.VV., *Proceedings of the World Congress on Aristotle* (Thessaloniki 1978), 4 voll., Publications of the Ministry of Culture and Sciences, Athens 1981-1984.
P. Moraux, J. Wiesner (a cura di), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1983.
S. Mansion, *Etudes aristotéliciennes*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1984.
AA.VV., *Aristotelica. Mélanges offerts à M. De Corte*, Ousìa, Bruxelles 1985.
J. Wiesner (a cura di), *Aristoteles Werk und Wirkung*, 2 voll., W. de Gruyter, Berlin 1985-1987.
AA.VV., *Energeia. Etudes Aristotéliciennes offerts à Mgr. Antonio Jannone*, Vrin, Paris 1986.
G.E.L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, a cura di M.C. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1987.
R. Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris 1988.

M.A. Sinaceur (a cura di), *Aristote aujourd'hui: études réunies*, Erès, Toulouse 1988.
J. Lear, *Aristotle, the Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
E. Weil, *Aristotelica*, trad. it., Guerini, Milano 1990 (ed. or. 1970).
AA.VV., *Profils d'Aristote*, in «Revue de philosophie ancienne», VIII (1990), fasc. 1.
M.A. Sinaceur (a cura di), *Penser avec Aristote*, Erès, Toulouse 1991.
C. Vigna, *Invito al pensiero di Aristotele*, Mursia, Milano 1992.
E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992.
AA.VV., *Aristote (I); Aristote (II)*, in «Etudes Phénoménologiques», VIII-IX, Ousia, Bruxelles 1992-1993.
AA.VV., *Aristote*, in «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», CXIX (1993), fasc. 2.
J. Barnes (a cura di), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
A. Motte, J. Denooz (a cura di), *Aristotelica Secunda. Mélanges offerts à Christian Rutten*, C.I.P.L., Liège 1996.

3. *Vita*

I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1957.
A.H. Chroust, *Aristotle. New Light on His Life and on Some of His Lost Works*, 2 voll., Routledge & Kegan Paul, London 1973.
Aristote de Stagire, in R. Goulet (a cura di), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, Editions du C.N.R.S., Paris 1989.
C. Natali, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Il Mulino, Bologna 1991.

4. *Rapporti con Platone*

W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1960 (ed. or. 1923).
H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1944 (rist. 1962).
H. Cherniss, *L'enigma dell'Accademia antica*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1974 (ed. or. 1945).
I. Düring, G.E.L. Owen (a cura di), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Almqvist & Wiksell, Göteborg 1960.
E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977.
D.W. Graham, *Aristotle's Two Systems*, Clarendon Press, Oxford 1987.
T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988.

J.M. Rist, *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press, Toronto 1989.
W. Wians (a cura di), *Aristotle's Philosophical Development. Problems & Prospects*, Rowman & Littlefeld, Lanham (Maryland) 1996.

5. *Opere perdute e frammenti*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotelis *Dialogorum Fragmenta in usum scholarum*, sel. R. Walzer, Sansoni, Firenze 1934 (rist. 1963).
Aristotelis *Fragmenta selecta*, rec. W.D. Ross, Oxford Classical Texts (d'ora in avanti OCT), Oxford 1955.
I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Almqvist & Wiksell, Göteborg 1961.
Aristotele, *Della filosofia*, Introduzione, traduzione e commento di M. Untersteiner, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963.
Aristotele, *Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Radar, Padova 1967 (nuova ed. Il Tripode, Napoli 1994).
Aristote, *De la richesse, De la prière, De la noblesse, Du plaisir, De l'éducation, fragments et témoignages*, édition, traduction et commentaire sous la direction de P.-M. Schuhl, PUF, Paris 1968.
Aristotelis *Privatorum scriptorum fragmenta*, ed. M. Plezia, Teubner, Leipzig 1977.
Aristotele *et al.*, *Divisioni*, Introduzione, traduzione e commento di C. Rossitto, Antenore, Padova 1984.
Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, a cura di R. Laurenti, 2 voll., Loffredo, Napoli 1987.
Aristotelis *Opera*, vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta*, coll. O. Gigon, W. de Gruyter, Berlin 1987.
Si segnala inoltre l'edizione, con traduzione e commento, del *De mundo*, benché questo sia di autenticità controversa:
G. Reale, A.P. Bos, *Il trattato sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995 (I ed. 1974).

b) Studi

E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, La Nuova Italia, Firenze 1973 (I ed. 1936).
G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 1938.
P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Habbel, Regensburg 1949.
H.D. Saffrey, *Le Peri Philosophias d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Brill, Leiden 1955.

W.G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1957.
P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue «Sur la Justice»*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1957.
E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Cedam, Padova 1962 (distribuito da Olschki, Firenze).
B. Effe, *Studien zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift «Über die Philosophie»*, Beck, München 1970.
P. Moraux (a cura di), *Frühschriften des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.
W. Leszl, *Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, La Colombaria, Firenze 1975.
O.N. Guariglia, *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Olms, Hildesheim 1978.
B. Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, de la Philosophie, Protreptique)*, Vrin, Paris 1981.
A.P. Bos, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, trad. it. di E. Peroli, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991 (ed. or. 1989).
G. Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Clarendon Press, Oxford 1993.
AA.VV., *L'Aristote perdu*, C.N.R., Roma 1996.

I. Logica

1. *Logica in generale e metodologia*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristoteles, *Organon*, ed. Th. Waitz, 2 voll., Scientia Verlag, Aalen 1965 (ed. or. 1844-1846).
Aristotele, *Organon*, a cura di M. Zanatta, 2 voll., UTET, Torino 1995.

b) Studi

G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1968 (I ed. 1927).
F. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Weidmann, Berlin 1929.
L.-M. Régis, *L'opinion selon Aristote*, Vrin, Paris 1935.
J.-M. Le Blond, *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, Vrin, Paris 1938.
J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, Paris 1939 (rist. 1970).

C.A. Viano, *La logica di Aristotele*, Taylor, Torino 1955.
AA.VV., *Aristote et les problèmes de méthode*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1980 (I ed. 1961).
V. Sainati, *Storia dell'«Organon» aristotelico*, 2 voll., Le Monnier, Firenze 1968-1973.
AA.VV., *Recherches sur l'Organon*, Académie de la République Socialiste de Roumanie, Bucarest 1971.
F.P. Hager (a cura di), *Logik und Erkenntnislehre des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.
J. Hintikka, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973.
W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode bei Aristoteles*, W. de Gruyter, Berlin 1974.
J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle*, I: *Science*, Duckworth, London 1975.
J. Lear, *Aristotle and Logical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
AA.VV., *La méthodologie d'Aristote*, in «Revue Internationale de Philosophie», XXXIV (1980).
A. Menne, N. Offenberger (a cura di), *Über den Folgerungsbegriff in der aristotelischen Logik*, Olms, Hildesheim 1982.
J. Hirmscher, R. Muller (a cura di), *Aristoteles als Wissenschafts-theoretiker*, Akademie Verlag, Berlin 1983.
M. Matthen (a cura di), *Aristotle Today: Essays on Aristotle's Ideal of Science*, Academic Printing and Publishing, Edmonton (Alberta) 1987.
J. van Rijen, *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1989.
A. Menne, N. Offenberger (a cura di), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, 2 voll., Olms, Hildesheim 1990.
D.T. Devereux, P. Pellegrin (a cura di), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Editions du C.N.R.S., Paris 1990.
G. Sadun Bordoni, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1994.
R. Patterson, *Aristotle's Modal Logic. Essence and Entailment in the Organon*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

2. *«Categorie» e «De interpretatione»*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotelis *Categoriae et Liber de interpretatione*, rec. L. Minio-Paluello, Clarendon Press, Oxford 1956 (I ed. 1949).
Aristotle's *Categoriae and De interpretatione*, translated with notes by J.L. Ackrill, Clarendon Press, Oxford 1993 (I ed. 1963).

Aristote, *Les attributions (Catégories)*, traduction et annotation par Y. Pelletier, Bellarmin, Montréal 1983.
Aristoteles, *Kategorien*, übersetzt und erläutert von K. Oehler, Akademie Verlag, Berlin 1984.
Aristotele, *Le categorie*, Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989.
Aristotele, *Dell'interpretazione*, Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1992.
Aristoteles, *Peri hermeneias*, übersetzt und erläutert von H. Weidemann, Akademie Verlag, Berlin 1994.

b) Studi

A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. it. di V. Cicero, con un saggio introduttivo di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994 (ed. or. 1846).
H. Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele*, trad. it. di V. Cicero, Introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1995 (I ed. 1853).
L.M. De Rijk, *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1952.
L. Lugarini, *Il problema delle categorie in Aristotele*, Nuvoletti, Milano 1955.
E. Riondato, *La teoria aristotelica dell'enunciazione*, Antenore, Padova 1957.
D. Frede, *Aristoteles und die «Seeschlacht». Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione 9*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.
V. Celluprica, *Il capitolo 9 del «De interpretatione» di Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1977.
J. Hintikka, U. Remes, S. Knuutila, *Aristotle on Modality and Determinism*, Acta Philosophica Phennica, Helsinki 1977.
A. Zadro, *Tempo ed enunciati nel «De interpretatione» di Aristotele*, Liviana, Padova 1979.
E. Montanari, *La sezione linguistica del «Peri hermeneias» di Aristotele*, 2 voll., Università degli Studi, Firenze 1984-1988.
J. Talanga, *Zukunfturteile und Fatum*, Habelt, Bonn 1986.
C. Chiesa, *Sémiosis. Essai sur les théories du signe linguistique de Platon et d'Aristote*, Lang, Berne 1991.
R. Gaskin, *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of Future*, W. de Gruyter, Berlin 1995.

3. *«Analitici primi» e «Analitici secondi»*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotle's *Prior and Posterior Analytics*, text, with Introduction, translation and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955.

Aristotelis *Analytica priora et posteriora*, rec. W.D. Ross and L. Minio Paluello, OCT, Oxford 1978 (I ed. 1964).

Aristotele, *Gli analitici primi*, Introduzione, traduzione e commento di M. Mignucci, Loffredo, Napoli 1969.

Aristotle, *Prior Analytics*, translation with Introduction and commentary by R. Smith, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1989.

Aristotle's *Posterior Analytics*, translation with a commentary by J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 1993 (I ed. 1975).

Aristoteles, *Analytica Posteriora*, übersetzt und kommentiert von W. Detel, 2 voll., Akademie Verlag, Berlin 1993.

b) Studi

A. Becker, *Die aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. Eine logisch-philologische Untersuchung der Kapitel 13-22 von Aristoteles Analytica Priora I*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1933.

S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1976 (I ed. 1946).

J. Lukasiewicz, *La sillogistica di Aristotele*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1964 (ed. or. 1951).

J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistik from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Clarendon Press, Oxford 1957[2].

G. Patzig, *Aristoteles Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der «Ersten Analytiken»*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969[3] (I ed. 1959).

S. McCall, *Aristotle's Modal Syllogism*, North Holland Publ. Co., Amsterdam 1963.

M. Mignucci, *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze 1965.

C. Negro, *La sillogistica di Aristotele come metodo della conoscenza scientifica*, Patron, Bologna 1967.

L.E. Rose, *Aristotle's Syllogistic*, Thomas, Springfield (Illinois) 1968.

P. Cosenza, *Tecniche di trasformazione nella sillogistica di Aristotele*, Libreria Scientifica, Napoli 1972.

G. Capozzi, *Giudizio, prova, verità. I principi della scienza nell'analitica di Aristotele*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1974.

M. Mignucci, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele*, Antenore, Padova 1975.

G. Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, PUF, Paris 1976.

U. Wolf, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, Fink, München 1979.

E. Berti (a cura di), *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics»*, Antenore, Padova 1981.

S. Waterlow, *Passage and Possibility. Study of Aristotle's Modal Concepts*, Clarendon Press, Oxford 1982.

G. Seel, *Die aristotelische Modaltheorie*, W. de Gruyter, Berlin 1982.
M. Ferejohn, *The Origin of Aristotelian Science*, Yale University Press, New Haven 1991.
R. McKirahan, *Principles and Proofs*, Princeton University Press, Princeton 1992.
F. Buddensieck, *Die Modallogik des Aristoteles in den Analytica Priora A*, Olms, Hildesheim-New York 1994.

4. *«Topici»* ed *«Elenchi Sofistici»*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotelis *Topica et Sophistici Elenchi*, rec. W.D. Ross, OCT, Oxford 1958.
Aristote, *Topiques, Livres I-IV*, texte, Introduction et notes par J. Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris 1967.
Aristotele, *I Topici*, Introduzione, traduzione e commento di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974.
Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1993.
Aristote, *Les réfutations sophistiques*, Introduction, traduction et commentaire par L.-A. Dorion, Vrin, Paris 1995.
Aristotle's *Topics, Books I and VIII*, translated with a commentary by R. Smith, Clarendon Press, Oxford 1997.

b) Studi

E. Hambruch, *Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik*, Widmannsche Buchhandlung, Berlin 1904.
L. Sichirollo, *Giustificazioni della dialettica in Aristotele*, Argalìa, Urbino 1963.
W.A. De Pater, *Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne*, St. Paul, Fribourg 1965.
G.E.L. Owen (a cura di), *Aristotle on Dialectic: The «Topics»*, Clarendon Press, Oxford 1968.
C.L. Hamblin, *Fallacies*, Methuen, London 1970.
J.D.G. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
A. Beriger, *Die aristotelische Dialektik*, Winter, Heidelberg 1989.
F.J. Pelletier, *La dialectique aristotélicienne: les principes-clés des «Topiques»*, Bellarmin, Montréal 1991.
E. Berti, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1995.

II. Fisica e Cosmologia

1. *La fisica in generale*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotle's *Physics*, a revised text with Introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955 (I ed. 1936).
Aristotelis *Physica*, rec. W.D. Ross, OCT, Oxford 1973 (I ed. 1950).
Aristoteles, *Physikvorlesung*, übersetzt und kommentiert von H. Wagner, Akademie Verlag, Berlin 1967.
Aristotle's *Physics: Books I-II*, translated with notes by W. Charlton, Clarendon Press, Oxford 1992 (I ed. 1970).
Aristotle's *Physics: Books III-IV*, translated with notes by E. Hussey, Clarendon Press, Oxford 1983.
Aristote, *Sur la nature (Physique II)*, Introduction, traduction et commentaire par L. Couloubaritsis, Vrin, Paris 1991.
Aristotele, *Fisica*, saggio introduttivo, traduzione e note di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.
Aristotle's *Physics*, translated by R. Waterfield, edited with an Introduction by D. Bostock, Oxford University Press, Oxford 1996.

b) Studi

A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1945 (I ed. 1913).
K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*, Niemeyer, Tübingen 1953.
F. Solmsen, *Aristotle's System of the Physical World*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1960.
W. Wieland, *La fisica di Aristotele*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1993 (ed. or. 1961 e 1970).
M.G. Evans, *The Physical Philosophy of Aristotle*, University of New Mexico, Albuquerque 1964.
F.J.E. Woodbridge, *Aristotle's Vision of Nature*, Columbia University Press, New York 1965.
B. Farrington, *Aristotle: Founder of Scientific Philosophy*, Weidenfeld and Nicolson, London 1965.
I. Düring (a cura di), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Stiehm, Heidelberg 1966.
G.A. Seeck (a cura di), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.
G. Lucchetta, *Una fisica senza matematica: Democrito, Aristotele, Filopono*, Edizioni di «Verifiche», Trento 1978.
I. Craemer-Ruegenberg, *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Alber, Freiburg-München 1980.
R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives in Aristotle's Theory*, Duckworth, London 1980.

L. Couloubaritsis, *L'avènement de la science physique. Essays sur la «Physique» d'Aristote*, Ousìa, Bruxelles 1980.
S. Waterlow, *Nature, Change and Agency in Aristotle's «Physics»*, Clarendon Press, Oxford 1982.
F. De Gandt, P. Souffrin (a cura di), *La «Physique» d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Vrin, Paris 1991.
L. Judson (a cura di), *Aristotle's «Physics», A Collection of Essays*, Clarendon Press, Oxford 1991.
Aristotele, *Fisica, Libri I e II*, traduzione e cura di F. Franco Repellini, B. Mondadori, Milano 1996.

2. *Aspetti particolari*

W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, W. de Gruyter, Berlin 1965 (ed. or. 1925).
N. Abbagnano, *La nozione dell'infinito secondo Aristotele*, Carabba, Lanciano 1933.
H. Weiss, *Kausalität und Zufall bei Aristoteles*, Haus zum Falcken, Basel 1948.
T. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1949 (rist. Thoemmes Press, Bristol 1993).
M. Schramm, *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der zenonischen Paradoxien*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1962.
P.F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Beck, München 1964.
J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Antenore, Padova 1965.
D.M. Balme, *Aristotle's use of Teleological Explanations*, Queen Mary College, London 1965.
J.M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Desclée de Brouwer, Paris 1967.
M.P. Lerner, *La notion de finalité chez Aristote*, Vrin, Paris 1969.
L. Ruggiu, *Tempo, coscienza ed essere nella filosofia di Aristotele*, Paideia, Brescia 1970.
P. Schoedel, *Aristoteles' Widerlegungen der zenonischen Bewegungsparadoxien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.
P. Machamer, R. Turnbull (a cura di), *Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Ohio State University Press, Columbus 1976.
A. Capecci, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila 1978.
W. Fiedler, *Analogiemodelle bei Aristoteles*, Grüner, Amsterdam 1978.
R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris 1982.
R. Sorabji, *Time, Creation, and the Continuum*, Duckworth, London 1983.
S. Wolf, *Das potentiell Unendliche: die aristotelische Konzeption und ihre modernen Derivate*, Lang, Frankfurt a.M. 1983.

M.J. White, *Agency and Integrality*, Reidel, Dordrecht 1986.
R. Sorabji, *Matter, Space, and Motion*, Duckworth, London 1988.
E. Rudolf (a cura di), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.
R. Wardy, *The Chain of Change. A Study in Aristotle's Physics VII*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
M.J. White, *The Continuous and the Discrete. Ancient Physical Theories from a Contemporary Perspective*, Clarendon Press, Oxford 1992.
U. Marquardt, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1993.
E. Cavagnaro, *Aristotele e il tempo. Analisi di «Physica» IV, 10-14*, s.e., Leeuwarden 1995.
A. Giordani, *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

3. *La cosmologia*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotele, *De caelo*, rec. D.J. Allan, OCT, Oxford 1955 (I ed. 1936).
Aristotele, *De caelo*, Introduzione, testo critico, traduzione e note di O. Longo, Sansoni, Firenze 1962.
Aristote, *Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris 1965.

Aristotle, *On Coming-to-be and passing-away*, a revised Text with Introduction and Commentary by H.H. Joachim, Clarendon Press, Oxford 1922 (rist. Olms, Hildesheim-New York 1970).
Aristotle, *On Coming-to-be and Passing-away*, some comments by W.J. Verdenius and J.H. Waszink, Brill, Leiden 1946.
Aristotele, *Generazione e corruzione*, a cura di P. Cristofolini, Boringhieri, Torino 1963.
Aristote, *De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par R. Mugler, Les Belles Lettres, Paris 1966.
Aristotele, *La generazione e la corruzione*, traduzione, Introduzione e commento a cura di M. Migliori, Loffredo, Napoli 1976.
Aristotle's *De generatione et corruptione*, translated with notes by C.J.F. Williams, Clarendon Press, Oxford 1982.

Aristotelis *Meteorologica*, ed. F.H. Fobes, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1919.
Aristotle's *Chemical Treatise. Meteorologica Book IV*, Text, Introduction and commentary by I. Düring, Acta University Gothoburgensis, Göteborg 1944.
Aristoteles, *Meteorologie. Ueber die Welt*, deutsche Übersetzung von H. Strohm, Akademie Verlag, Berlin 1970.

Aristotele, *Meteorologica*, Introduzione, traduzione e note di L. Pepe, Guida, Napoli 1982.
Aristote, *Météorologiques*, texte établi et traduit par P. Louis, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1982.
Aristotele, *Mechanika*, traduzione manoscritta, testo critico, scolii, a cura di E. Bottecchia, Antenore, Padova 1982.
Aristoteles, *Opuscula (de audibilibus etc.)*, übersetzt von U. Klein, Akademie Verlag, Berlin 1972.
Aristoteles, *Problemata Physica*, übersetzt und erläutert von H. Flashar, Akademie Verlag, Berlin 1962.

b) Studi

G.S. Claghorn, *Aristotle's Criticism of Plato's «Timaeus»*, Nijhoff, The Hague 1954.
G.A. Seeck, *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*, Beck, München 1964.
L. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the «De caelo»*, Van Gorcum, Assen 1965.
D.R. Dicks, *Greek Astronomy from Thales to Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1970.
A.P. Bos, *On the Elements. Aristotle's Early Cosmology*, Van Gorcum, Assen 1973.
H.J. Waschkies, *Von Eudoxos zu Aristoteles*, Grüner, Amsterdam 1977.
C. Baffioni, *Il IV libro dei «Meteorologica» di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1981.
D.J. Furley, *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1989.
J. Cleary, *Aristotle on Mathematics*, Brill, Leiden 1995.

III. Psicologia

1. *Il «De anima»*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristote, *Traité de l'âme*, texte, traduction et notes par G. Rodier, Alcan, Paris 1900 (rist. PUF, Paris 1985).
Aristotle's *De anima*, text, Introduction, translation and notes by R.D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907 (rist. Olms, Hildesheim 1990).
Aristotelis *De anima*, rec. W.D. Ross, OCT, Oxford 1956.
Aristoteles, *Ueber die Seele*, übersetzt und erläutert von W. Theiler, Akademie Verlag, Berlin 1969 (I ed. 1959).

Aristotle's *De anima*, text, Introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1961.
Aristotle's *De anima: Books II-III*, translated with notes by D.W. Hamlyn, Clarendon Press, Oxford 1993 (I ed. 1968).
Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes par E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris 1969.
Aristotele, *L'anima*, traduzione, Introduzione e commento di G. Movia, Napoli, Loffredo 1992 (I ed. 1979).
Aristote, *De l'âme*, Introduction, traduction et notes par R. Bodéüs, Flammarion, Paris 1993.
Aristotele, *L'anima*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Movia, Rusconi, Milano 1996.

b) Studi

F. Brentano, *La psicologia di Aristotele*, trad. it., Pitagora Editrice, Bologna 1989 (ed. or. 1867).
M. De Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Vrin, Paris 1934.
C.W. Shute, *The Psychology of Aristotle*, Russell & Russell, New York 1964 (I ed. 1941).
G. Soleri, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, SEI, Torino 1952.
O. Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, PUF, Paris 1953.
E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Vrin, Paris 1954.
K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Aristoteles*, Beck, München 1962.
P. Cosenza, *Sensibilità, percezione, esperienza secondo Aristotele*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1968.
H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts («nous») bei Aristoteles*, Hain, Meisenheim a.G. 1971.
C. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1972.
G. Movia, *Due studi sul «De anima» di Aristotele*, Antenore, Padova 1974.
G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (a cura di), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
E. Hartman, *Substance, Body, and Soul. Aristotelian Investigations*, Princeton University Press, Princeton 1978.
J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle*, IV: *Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London 1979.
A. Gotthelf (a cura di), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis, Pittsburg-Bristol 1983.
W. Welsch, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinnenlehre*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.
D. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

M.W. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven 1988.
M. Furth, *Substance, Form and Psyche*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
W. Bernard, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles*, Koerner, Baden-Baden 1988.
D.N. Robinson, *Aristotle's Psychology*, Columbia University Press, Irvington (N.Y.) 1989.
M.C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's «De anima»*, Clarendon Press, Oxford 1992.
M. Durrant, *Aristotle's «De anima» in Focus*, Routledge, London 1993.
G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, LED, Milano 1993.
G. Romeyer-Dherbey, C. Viano, *Etudes sur le «De anima» d'Aristote*, Vrin, Paris 1996.

2. *I «Parva naturalia»*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotelis *De somno et vigilia*, ed. H.J. Drossaart Lulofs, Brill, Leiden 1943.
Aristotelis *De insomniis et De divinatione per somnum*, ed. H.J. Drossaart Lulofs, 2 voll., Brill, Leiden 1947.
Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris 1965 (I ed. 1953).
Aristotle's *Parva naturalia*, text with Introduction, translation and commentary by W.D. Ross, OCT, Oxford 1955.
Aristotelis *Parva naturalia*, edizione, traduzione latina e note di P. Siwek, Desclée de Brouwer, Roma 1963.
Aristotle, *On Memory*, text with Introduction, translation and notes by R. Sorabji, Duckworth, London 1972.
Aristotle, *On Sleep and Dreams*, text with Introduction, translation and commentary by D. Gallop, Broadview Press, Petersborough (Ontario) 1990.

b) Studi

H. Wijsenbeek-Wijler, *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*, Hakkert, Amsterdam 1978.

IV. Biologia

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristote, *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 1964-1969.

Aristotle, *Historia animalium I-VI*, text and translation by A.L. Peck, 2 voll., Loeb, London 1965-1970.

Aristotle, *Historia animalium: Books VII-X*, text, translation and commentary by D.M. Balme, prepared for publication by A. Gotthelf, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1991.

Aristotle, *Parts of Animals*, text and translation by A.L. Peck, Loeb, London 1937.

Aristotle, *De partibus animalium*, critical and literary commentaries by I. Düring, Göteborgs Vetenskaps och Vitterhetssamhällets Handlingar, Göteborg 1943.

Aristote, *Les parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1956.

Aristotele, *Le parti degli animali*, traduzione e note a cura di L. Torraca, Cedam, Padova 1962.

Aristotle's *De partibus animalium I and De generatione animalium I*, translated with notes by D.M. Balme, Clarendon Press, Oxford 1972 (II ed. by A. Gotthelf, 1992).

Aristotele, *De motu animalium*, testo, traduzione e commento di L. Torraca, Libreria Scientifica, Napoli 1958.

Aristote, *Marche des animaux; Mouvement des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1973.

Aristotle, *De motu animalium*, text with translation, commentary and interpretative essays by M.C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton 1985 (I ed. 1978).

Aristotle, *Generation of Animals*, text and translation by A.L. Peck, Loeb, London 1953.

Aristote, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1961.

Aristotelis *De generatione animalium*, rec. H.J. Drossaart Lulofs, OCT, Oxford 1965.

Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1996 (I ed. 1971).

Aristotele, *Problemi di medicina*, testo critico, traduzione e commento di G. Marenghi, Istituto Editoriale Italiano, Milano s.d.

b) Studi

W. d'Arcy Thompson, *On Aristotle as a Biologist*, Clarendon Press, Oxford 1912.

M. Manquat, *Aristote naturaliste*, Vrin, Paris 1932.

W. Kroll, *Zur Geschichte der aristotelischen Zoologie*, Akademie der Wissenschaften, Wien 1940.

J.-M. Le Blond, *Aristote philosophe de la vie*, Vrin, Paris 1945.

L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Vrin, Paris 1955.
L. Torraca, *Ricerche sull'Aristotele minore*, Cedam, Padova 1955.
E. Leski, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antiken und ihre Wirken*, Akademie der Wissenschaften, Mainz 1959.
A. Preus, *Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works*, Olms, Hildesheim 1975.
D. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Grüner, Amsterdam 1977.
P. Manuli, M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Episteme, Milano 1977.
W. Kullmann, *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1979.
G.E.R. Lloyd, *Magia, ragione ed esperienza*, trad. it., Boringhieri, Torino 1982 (ed. or. 1979).
M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Il Saggiatore, Milano 1979.
S. Byl, *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1980.
P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1982.
H. Boylan, *Method and Practice in Aristotle's Biology*, University Press of America, Washington 1983.
S. Campese, P. Manuli, G. Sissa, *Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Boringhieri, Torino 1983.
G.E.R. Lloyd, *Scienza, folklore e ideologia*, trad. it., Boringhieri, Torino 1983 (ed. or. 1983).
A. Gotthelf, A. Lennox (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
G.E.R. Lloyd, *The Revolution of Wisdom*, California University Press, Berkeley 1987.
M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
P. Dubois, *Il corpo come metafora*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1990 (ed. or. 1988).
G.E.R. Lloyd, *Metodi e problemi della scienza greca*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1993 (ed. or. 1991).

V. Metafisica

1. *La «Metafisica» in generale*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotle's *Metaphysics*, with Introduction a revised text and commentary by W.D. Ross, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1953 (I ed. 1924).

Aristote, *La Métaphysisque*, Introduction, traduction et notes par J. Tricot, 2 voll., Vrin, Paris 1986 (I ed. 1953).
Aristotelis *Metaphysica*, rec. W. Jaeger, OCT, Oxford 1967 (I ed. 1957).
L. Elders, *Aristotle's Theory of the One. A Commentary on Book X of the «Metaphysics»*, Van Gorcum, Assen 1961.
Aristotle's *Metaphysics*, translation with commentary by H.G. Apostle, Indiana University Press, Bloomington-London 1966.
Aristotele, *La metafisica*, Introduzione, traduzione e commento di G. Reale, 2 voll., Loffredo, Napoli 1968.
Aristotle's *Metaphysics: Books* Γ, Δ *and* E, translated with notes by C. Kirwan, Clarendon Press, Oxford 1993 (I ed. 1971).
L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on Book XII of the «Metaphysics»*, Van Gorcum, Assen 1972.
Aristotele, *Metafisica*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1974.
J. Annas, *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1992 (ed. or. 1976).
Aristoteles, *Metaphysik Z*, Text, Übersetzung und Kommentar von M. Frede und G. Patzig, 2 voll., Beck, München 1988.
B. Cassin, M. Narcy, *La décision du sens: le livre Gamma de la «Métaphysique» d'Aristote*, Introduction, texte, traduction et commentaire, Vrin, Paris 1989.
Aristote, *Métaphysiques, Livre Delta*, texte, traduction et commentaire par M.-P. Duminil et A. Jaulin, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1991.
Aristoteles, *Metaphysik Z 1-12*, philosophische und philologische Erwägungen von E. Sonderegger, Haupt, Bern-Stuttgart 1993.
Aristotele, *Metafisica*, saggio introduttivo, traduzione e commento di G. Reale, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1993.
Aristotle's *Metaphysics: Books Z and H*, translated with notes by D. Bostock, Clarendon Press, Oxford 1994.
Aristóteles, *Metafísica*, Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martinez, Gredos, Madrid 1994.

b) Studi

F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. or. 1862).
P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1995 (ed. or. 1888).
W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der «Metaphysik» des Aristoteles*, Weidmann, Berlin 1912 (trad. it. Vita e Pensiero, Milano, in corso di stampa).
M. Gentile, *La dottrina platonica delle idee-numeri e Aristotele*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1930.
J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian «Metaphysics»*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1978 (I ed. 1951).

P. Merlan, *Dal platonismo al neoplatonismo*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1990 (ed. or. 1953).
W. Marx, *The Meaning of Aristotle's «Ontology»*, Nijhoff, The Hague 1954.
S. Gomez Nogales, *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Fax, Madrid 1955.
E. Tugendhat, *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Alber, Freiburg-München 1958.
H. Ambuhl, *Das Objekt der Metaphysik des Aristoteles*, Fragnière, Fribourg (Suisse) 1958.
L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1971 (I ed. 1961).
E. Riondato, *Storia e metafisica nel pensiero di Aristotele*, Antenore, Padova 1961.
G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della «Metafisica» di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1993 (I ed. 1961).
V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Vrin, Paris 1961.
P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1966 (I ed. 1962).
E. Buchanan, *Aristotle's Theory of Being*, University of Mississippi, Cambridge (Mass.) 1962.
K. Oehler, *Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1963.
E. Berti, *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova 1965.
R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung «Über das Sein und das Seiende» (Metaphysik Z)*, Nijhoff, Den Haag 1965.
L. Routila, *Die aristotelischen Idee der ersten Philosophie*, North-Holland Publ. Co., Amsterdam 1969.
F.-P. Hager (a cura di), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.
S. Bernardinello, *Eliminatio codicum della «Metafisica» di Aristotele*, Antenore, Padova 1970.
W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Antenore, Padova 1970.
K. Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie*, I: *Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, W. de Gruyter, Berlin 1972.
W. Leszl, *Aristotle's Conception of Ontology*, Antenore, Padova 1975.
P. Aubenque (a cura di), *Etudes sur la «Métaphysique» d'Aristote*, Vrin, Paris 1978.
J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle*, III: *Metaphysics*, Duckworth, London 1979.
K. Brinkmann, *Aristoteles allgemeine und spezielle Metaphysik*, W. de Gruyter, Berlin 1979.
G. Romeyer-Dherbey, *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, L'âge de l'homme, Lausanne 1983.

L. Delatte, C. Rutten, S. Govaerts, J. Denooz (a cura di), *Aristotelis Metaphysica. Index verborum, liste des fréquences*, Olms, Hildesheim 1984.
J.-F. Courtine (a cura di), *Etudes aristotéliciennes: métaphysique et théologie*, Vrin, Paris 1985.
M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota, Minneapolis 1987.
A. Preus, J.P. Anton (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, V: *Aristotle's Ontology*, State University of New York Press, Albany 1992.
A. Bausola, G. Reale (a cura di), *Aristotele. Perché la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1994.
T. Scaltsas, D. Charles, M.L. Gill (a cura di), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's «Metaphysics»*, Clarendon Press, Oxford 1994.
P.L. Donini, *Introduzione alla lettura della «Metafisica» di Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze 1995.
AA.VV., *La «Métaphysique» d'Aristote*, in «Revue de philosophie ancienne», XVI (1996), n. 1.

2. *Aspetti particolari*

J. Lukasiewicz, *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, trad. tedesca, Olms, Hildesheim 1993 (ed. or. 1911).
H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophers*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1935.
C. Arpe, *Das ti en einai bei Aristoteles*, W. de Gruyter, Hamburg 1938 (rist. 1976).
J. Stallmach, *Dynamis und Energeia*, Hain, Meisenheim a.G. 1959.
J.G. Dehninger, *«Wahres sein» in der Philosophie des Aristoteles*, Hain, Meisenheim a.G. 1961.
J. Vuillemin, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Flammarion, Paris 1967.
H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Schippers, Amsterdam 1967.
H. Happ, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, W. de Gruyter, Berlin 1971.
C. Natali, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, Japadre, L'Aquila 1974.
R.M. Dancy, *Sense and Contradiction. A Study in Aristotle*, Reidel, Dordrecht-Boston 1975.
U. Guzzoni, *Grund und Allgemeinheit. Untersuchungen zur aristotelischen Verständnis der ontologischen Gründe*, Hain, Meisenheim a.G. 1975.
A.C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, F. Cairns, Liverpool 1981.
A.M. Dillens, *A la naissance du discours ontologique. Etudes sur la notion de kath'autò dans l'oeuvre d'Aristote*, Ousìa, Bruxelles 1982.
M.L. O'Hara (a cura di), *Substances and Things: Aristotle's Doctrine of*

Physical Substances in Recent Essays, University Press of America, Washington 1982.
W. Viertel, *Der Begriff der Substanz bei Aristoteles*, Forum Academicum, Königstein/Ts. 1982.
M.-T. Liske, *Aristoteles und der aristotelische Essentialismus: Individuum, Art, Gattung*, Alber, Freiburg-München 1985.
A. Graeser (a cura di), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, Haupt, Bern-Stuttgart 1987.
J.J. Cleary, *Aristotle on the Many Senses of Priority*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1988.
E.C. Halper, *One and Many in Aristotle's Metaphysics. The Central Books*, Ohio State University Press, Columbus (Ohio) 1989.
M.L. Gill, *Aristotle on Substance*, Princeton University Press, Princeton 1989.
C. Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1989.
F.A. Lewis, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
H. Steinfath, *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991.
M.J. Loux, *Primary «Ousia»: an Essay on Aristotle's «Metaphysics» Z and H*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
T. de Koninck, G. Planty-Bonjour (a cura di), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, PUF, Paris 1991.
R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal-Paris 1992.
W. Mesch, *Ontologie und Dialektik bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994.
Th. Scaltsas, *Substances and Universals in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1994.
G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heath and Pneuma, Form and Soul*, Clarendon Press, Oxford 1995.
L. Spellman, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
P. Rodrigo, *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Millon, Grenoble 1995.
C. Rapp, *Identität, Persistenz und Substantialität*, Alber, München 1995.
S.M. Cohen, *Aristotle on Nature and Incomplete Substance*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
C. Rapp (a cura di), *Aristoteles, Metaphysik, Die Substanzbücher (Z, H, Q)*, Akademie Verlag, Berlin 1996.

VI. Etica

1. *L'etica in generale*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotelis *Ethica Nicomachea*, rec. I. Bywater, OCT, Oxford 1894 (più volte ristampata).
Aristotelis *Ethica Nicomachea*, rec. F. Susemihl, cur. O. Apelt, Teubner, Leipzig 1912[3].
Aristote, *L'Ethique à Nicomaque*, Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, 4 voll., Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1970 (I ed. 1958-1959).
Aristoteles, *Nicomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Akademie Verlag, Berlin 1964 (I ed. 1959).
Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, translation with commentary by H.G. Apostle, Reidel, Dordrecht-Boston 1975.
Aristotele, *Etica Nicomachea*, Introduzione, traduzione e parafrasi di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979.
Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated with Introduction and notes by T. Irwin, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1985.
Aristotele, *Etica Nicomachea*, Introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1986.
Aristotele, *Il libro della giustizia (Etica Nicomachea V)*, a cura di R. Laurenti, Adriatica, Bari s.d.

Aristoteles, *Eudemische Ethik*, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Akademie Verlag, Berlin 1984 (I ed. 1962).
Aristote, *Ethique à Eudème*, Introduction, traduction et notes par V. Décarie, Vrin, Paris-Montréal 1978.
Aristotelis *Ethica Eudemia*, rec. R.R. Walzer et M. Mingay, OCT, Oxford 1991.
Aristotle's *Eudemian Ethics: Books I, II and VIII*, translated with notes by M.J. Woods, Clarendon Press, Oxford 1992[2].

Aristotelis quae feruntur *Magna Moralia*, rec. F. Susemihl, Teubner, Leipzig 1883.
Aristoteles, *Magna Moralia*, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Akademie Verlag, Berlin 1983 (I ed. 1958).
Aristote, *Grande morale*, Introduction et traduction par A. Wartelle, in «Revue de l'Institut Catholique de Paris», XXIII (1987), pp. 3-90.
Aristote, *Les grands livres d'éthique*, traduction par G. Dalimier, Flammarion, Paris 1992.

Aristoteles, *Ueber die Tugend*, übersetzt von E.A. Schmidt, Akademie Verlag, Berlin 1965.

Aristotele, *Etiche. Etica Eudemea. Etica Nicomachea. Grande Etica*, a cura di L. Caiani, UTET, Torino 1996.

b) Studi

R. Stark, *Aristotelesstudien. Philolologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*, Beck, München 1954.
R.A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, PUF, Paris 1973 (I ed. 1958).
B. Veatch, *Rational Man. A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics*, Indiana University Press, Bloomington 1965 (I ed. 1962).
J.J. Walsh and L.H. Shapiro (a cura di), *Aristotle's Ethics*, Wadsworth, Belmont (California) 1967.
W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1968.
P. Moraux, D. Harlfinger (a cura di), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, W. de Gruyter, Berlin 1971.
O. Höffe, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, Pustet, München-Salzburg 1971.
F.-P. Hager (a cura di), *Ethik und Politik des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972.
A. von Fragstein, *Studien zur Ethik des Aristoteles*, Grüner, Amsterdam 1974.
J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (a cura di), *Articles on Aristotle*, II: *Ethics and Politics*, Duckworth, London 1977.
V. Noulas, *Ethik und Politik bei Aristoteles*, Lollar, Achenbach 1977.
A. Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980.
T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Clarendon Press, Oxford 1983.
M.C. Nussbaum, *Fragilità del bene*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1996 (ed. or. 1986).
J.O. Urmson, *Aristotle's Ethics*, Blackwell, Oxford 1988.
C. Müller-Goldingen (a cura di), *Schriften zur aristotelischen Ethik*, Olms, Hildesheim 1988.
E. Berti, L. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, Japadre, L'Aquila 1989.
A. Alberti (a cura di), *Studi sull'etica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1990.
J.P. Anton, A. Preus (a cura di), *Essays in Ancient Greek Philosophy: Aristotle's Ethics*, State University of New York Press, Albany 1991.
S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, New York 1991.
S.A. White, *Sovereign Virtue*, Stanford University Press, Stanford 1992.
R. Heinamann (a cura di), *Aristotle and Moral Realism*, University College Press, London 1995.

2. *Aspetti particolari*

M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Brill, Leiden 1937 (rist. New York 1979).
A.J. Festugière, *Aristote: Le plaisir*, Vrin, Paris 1946.
J. Léonard, *Le bonheur chez Aristote*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles 1948.
M. Hamburger, *Morals and Law: the Growth of Aristotle's Moral Theory*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 1951 (rist. New York 1971).
T. Ando, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Nijhoff, The Hague 1971 (I ed. 1958).
G. Lieberg, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Beck, München 1958.
H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Schippers, Amsterdam 1967 (I ed. 1959).
E.M. Michelakis, *Aristotle's Theory of Practical Principles*, Cleisiounis, Athens 1961.
W.J. Oates, *Aristotle and the Problem of Value*, Princeton University Press, Princeton 1963.
P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris 1976 (I ed. 1963).
J.J. Walsh, *Aristotle's Conception of Moral Weakness*, Columbia University Press, New York-London 1963.
P.L. Donini, *L'etica dei «Magna Moralia»*, Giappichelli, Torino 1965.
J. Vanier, *Le bonheur. Principe et fin de la morale aristotélicienne*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1965.
B.B. Gardner, *Moral Responsability. A Modern Aristotelian Analysis*, Pageant Press, New York 1965.
R.D. Milo, *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will*, Mouton, The Hague 1966.
J.D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1968.
T. Tracy, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Nijhoff, The Hague-Paris 1969.
C.J. Rowe, *The Eudemian and Nichomachean Ethics. A Study in the Development of Aristotle's Thought*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1971.
J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 1975.
S.R.L. Clark, *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Clarendon Press, Oxford 1975.
W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Emotions*, Duckworth, London 1975.
F. Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976.
A. Kenny, *The Aristotelian Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1978.
A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will*, Duckworth, London 1979.

J.A. Dudley, *Gott und Theoria bei Aristoteles. Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*, Lang, Frankfurt a.M. 1982.
A.W. Müller, *Praktische Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Alber, Freiburg-München 1982.
N.O. Dahl, *Practical Reason. Aristotle and the Weakness of the Will*, University of Minnesota, Minneapolis 1984.
D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, London 1984.
W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice*, Duckworth, London 1985.
D.S. Hutchinson, *The Virtues of Aristotle*, Routledge, London 1986.
S. Panagiotou (a cura di), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Academic Printing and Publishing, Edmonton (Alberta) 1987.
L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi*, Jouvence, Roma 1987.
A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1989.
N. Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford 1989.
C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.
P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1989.
R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton 1989.
G. Verbeke, *Moral education in Aristotle*, The Catholic University of America Press, Washington 1990.
I. Yarza de la Sierra, *La cuestión del fin último en el libro primero de la Ética a Nicomaco*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1991.
A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford 1992.
C.D.C. Reeve, *Practices of Reason. Aristotle's «Nichomachean Ethics»*, Clarendon Press, Oxford 1992.
S. Sauve Meyer, *Aristotle on Moral Responsability*, Clarendon Press, Oxford 1993.
J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993.
S. Gastaldi, *Le immagini della virtù. Le strategie metaforiche nelle «Etiche» di Aristotele*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1994.

VII. Politica

1. *La politica in generale*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotle, *The Politics*, Introduction, prefatory essays and notes by W.L. Newman, 4 voll., Clarendon Press, Oxford 1887-1902.

Aristotele, *Politica e Costituzione degli Ateniesi*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1955.
Aristotelis *Politica*, rec. W.D. Ross, OCT, Oxford 1957.
Aristote, *La Politique*, texte établi, Introduction, traduction et notes par J. Aubonnet, 5 voll., Les Belles Lettres, Paris 1960-1989.
Aristotle's *Politics: Books III and IV*, translated with notes by R. Robinson, with a supplementary essay by D. Keit, Clarendon Press, Oxford 1995 (I ed. 1962).
Aristoteles, *Politica*, Eingeleitet und kritisch herausgegebene von A. Dreizehnter, Fink, München 1970.
Aristotle, *The Politics*, translated by C. Lord, Chicago University Press, Chicago 1984.
Aristote, *Les politiques*, Introduction, traduction et notes par P. Pellegrin, Flammarion, Paris 1990.
Aristoteles, *Politik*, Buch I, II-III, IV-VI, übersetzt und erläutert von E. Schütrumpf, 3 voll., Akademie Verlag, Berlin 1991-1996.
Aristotle, *The Politics*, translated by E. Barker, revised with an Introduction and notes by R.F. Stalley, Oxford University Press, Oxford 1995.
Aristotle's *Politics: Books I and II*, translated with a commentary by T.J. Saunders, Clarendon Press, Oxford 1996.

Aristotele, *Il trattato sull'economia*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Bari 1967.
Aristote, *Economique*, texte établi par B.A. van Groningen et A. Wartelle, traduit et annoté par A. Wartelle, Les Belles Lettres, Paris 1968.
Aristotele, *L'amministrazione della casa*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1995.

Aristotelis *Atheniensium Respublica*, ed by F.G. Kenyon, OCT, Oxford 1920.
Aristotle's *Constitution of Athens and Related Texts*, translated with Introduction and notes by K. von Fritz and E. Kapp, Hafner, New York 1950.
Aristoteles, *Athenaion Politeia*, ed. M.H. Chambers, Teubner, Leipzig 1986.
Aristoteles, *Staat der Athener*, übersetzt und erläutert von M. Chambers, Akademie Verlag, Berlin 1990.
Aristotele, *La costituzione degli Ateniesi*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano 1991.

b) Studi

M. Defourny, *Aristote: études sur la «Politique»*, Beauchesne, Paris 1932.
AA.VV., *La politique d'Aristote*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1964.
J. Ritter, *Metafisica e politica. Studi Aristotele e Hegel*, trad. it., Marietti, Genova 1983 (ed. or. 1969).
P. Steinmetz (a cura di), *Schriften zu der Politika des Aristoteles*, Olms, Hildesheim 1973.

G. Bien, *La filosofia politica di Aristotele*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1985 (ed. or. 1973).
M. Riedel, *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1990 (ed. or. 1975).
R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1977.
AA.VV., *Autour de la «Politique» d'Aristote*, in «Ktema», V (1980).
E. Schütrumpf, *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Grüner, Amsterdam 1980.
R. Bodéüs, *Le philosophe et la cité*, Les Belles Lettres, Paris 1982.
F. Calabi, *La città dell'«oikos». La «politìa» di Aristotele*, Pacini Fazzi, Lucca 1984.
A. Kamp, *La teoria politica di Aristotele. Presupposti e temi principali*, Valentino, Napoli 1993 (ed. or. 1985).
P. Accattino, *L'anatomia della città nella «Politica» di Aristotele*, Tirrenia, Torino 1986.
G. Patzig (a cura di), *Aristoteles' Politik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.
S.G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1990.
D. Keit, F.D. Miller (a cura di), *A Companion to Aristotle's «Politics»*, Blackwell, Oxford 1991.
F. Wolff, *Aristote et la politique*, PUF, Paris 1991.
C. Lord, D.K. O'Connor (a cura di), *Essays in the Foundation of Aristotelian Political Science*, California University Press, Berkeley 1991.
R. Laurenti, *Introduzione alla Politica di Aristotele*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1992.
W. Kullmann, *Il pensiero politico di Aristotele*, trad. it., Guerini, Milano 1992.
P. Aubenque, A. Tordesillas (a cura di), *Aristote politique. Etudes sur la «Politique» d'Aristote*, PUF, Paris 1993.
F.D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's «Politics»*, Clarendon Press, Oxford 1995.
E. Berti, *Il pensiero politico di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1997.
R. Bodéüs, *Aristote. La justice et la cité*, PUF, Paris 1996.

2. *Aspetti particolari*

M. Salomon, *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Brill, Leiden 1937.
M. Hamburger, *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, Biblo and Taunen, New York 1965 (I ed. 1951).
R. Weil, *Aristote et l'histoire: essai sur la «Politique»*, Klincksieck, Paris 1960.
J. Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles*, Kohlhammer, Stuttgart 1961.

E. Braun, *Aristoteles über Bürger- und Menschentugend*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1961.

J. Day, M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, California University Press, Berkeley 1962.

R. Laurenti, *Genesi e formazione della «Politica» di Aristotele*, Cedam, Padova 1965.

E. Braun, *Das dritte Buch der aristotelischen «Politik»: Interpretation*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1965.

R. Laurenti, *Studi sull'«Economico» attribuito ad Aristotele*, Marzorati, Milano 1968.

M.A. Levi, *Commento storico alla «Respublica Atheniensium» di Aristotele*, 2 voll., Istituto Tipografico Cisalpino, Milano-Varese 1968.

L. Bertelli, *Historia e methodos. Analisi critica e topica politica nel secondo libro della «Politica» di Aristotele*, Paravia, Torino 1977.

G.D. Contogiorgis, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Pichon, Paris 1978.

A. Beethoud, *Aristote et l'argent*, Maspero, Paris 1981.

P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford University Press, Oxford 1982.

J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Les Belles Lettres; Paris 1982.

C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1982.

C. Despotopoulos, *Aristote sur la famille et la justice*, Ousìa, Bruxelles 1983.

O. Langsholm, *The Aristotelian Analysis of Usury*, Universitetsvorlaget, Oslo 1984.

R. Bodéüs, *Philosophie et politique chez Aristote*, Société d'études classiques, Namur 1991.

J.A. Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's Political Thought*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1992.

M.P. Nichols, *Citizens and Statesmen: a Study of Aristotle's Politics*, Rowman and Littlefeld, Savage (Maryland) 1992.

J.J. Keaney, *The Composition of Aristotle's «Athenaion Politeia». Observation and Explanation*, Oxford University Press, Oxford 1992.

L.R. Cresci, L. Piccirilli (a cura di), *L'«Athenaion Politeia» di Aristotele*, Il Melangolo, Genova 1993.

A. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.

G. Maddoli (a cura di), *L'Athenaion Politeia di Aristotele, 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

S. Meikle; *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford 1995.

VIII. Poetica e Retorica

1. *La «Poetica»*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristotle, *On the Art of Poetry*, A revised text with critical Introduction, translation and commentary by I. Bywater, Clarendon Press, Oxford 1909.
Aristotelis *De arte poetica liber*, rec. W.D. Ross, OCT, Oxford 1958 (I ed. 1929).
Aristote, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Les Belles Lettres, Paris 1932.
Aristotele, *Poetica*, Introduzione, testo e commento di A. Rostagni, Chiantore, Torino 1945^2.
Aristotle, *On Poetry and Style*, translated with an Introduction by G.M.A. Grube, Liberal Arts Press, New York 1958.
Aristotelis *De arte poetica*, rec. R. Kassel, OCT, Oxford 1964.
Aristotele, *Poetica*, Introduzione, traduzione e note di D. Pesce, Rusconi, Milano 1981.
Aristotle, *Poetics*, Introduction, commentary and appendices by D.W. Lucas, Clarendon Pres, Oxford 1981.
Aristotele, *Dell'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti, Mondadori, Milano 1982.
Aristotele, *Poetica*, Introduzione, traduzione e note di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1987.
Aristotle, *Poetics*, translation and commentary by S. Halliwell, Duckworth, London 1987.

b) Studi

H. House, *The Poetics of Aristotle*, Rupert Hart-Davies, London 1956.
G.F. Else, *Aristotle's Poetics: the Argument*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1957.
G. Vattimo, *Il concetto di fare in Aristotele*, Stabilimento Tipografico Editoriale, Cuneo 1961.
J. Jones, *Aristotle on Greek Tragedy*, Oxford University Press, London 1962.
L. Cooper, *The Poetics of Aristotle, its Meaning and Influence*, Cooper Square Publishers, New York 1963.
E. Olson (a cura di), *Aristotle's «Poetics» and English Literature. A Collection of Critical Essays*, University of Chicago Press, Chicago 1965.
E. Schütrumpf, *Die Bedeutung des Wortes «ethos» in der Poetik des Aristoteles*, Beck, München 1970.
R. Janko, *Aristotle on Comedy. Toward a Reconstruction of «Poetics» II*, California University Press, Berkeley-Los Angeles 1984.
S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Duckworth, London 1986.

R. Janko, *Aristotle. Poetics*, Hackett, Indianapolis 1987.
AA.VV., *Poetica e politica fra Platone e Aristotele*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1988.
M. Luserke, *Die aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert*, Olms, Hildesheim 1991.
A. Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton University Press, Princeton 1992.

2. *La «Retorica»*

a) Edizioni, traduzioni e commenti

Aristote, *Rhétorique*, livre I et livre II, texte établi et traduit par M. Dufour, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1967 (I ed. 1931-1938).
Aristotelis *Ars rhetorica*, rec. W.D. Ross, OCT, Oxford 1959.
Aristote, *Rhétorique*, Livre III, texte établi et traduit par A. Wartelle, Les Belles Lettres, Paris 1973.
Aristotelis *Ars rhetorica*, ed. R. Kassel, W. de Gruyter, Berlin-New York 1976.
Aristotle's *Rhetoric I-II*, A commentary by W.M.A. Grimaldi, 2 voll., Fordham University Press, New York 1980-1988.
Aristóteles, *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Q. Racionero, Gredos, Madrid 1990.
Aristotle, *On Rhetoric*, translated with Introduction and notes by G.A. Kennedy, Oxford University Press, New York 1991.
Aristotele, *Retorica*, Introduzione di F. Montanari, testo critico, traduzione e note di M. Dorati, Mondadori, Milano 1996.

b) Studi

V. Buchheit, *Untersuchungen zur Theorie des Genos Epideiktikon von Gorgias bis Aristoteles*, Beck, München 1960.
A. Russo, *La filosofia della retorica in Aristotele*, SAEL, Napoli 1962.
G. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Oxford University Press, London 1963.
W.M.A. Grimaldi, *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Steiner, Wiesbaden 1972.
A. Pieretti, *I quadri socio-culturali della «Retorica» di Aristotele*, Abete, Roma 1973.
A. Hellwig, *Untersuchungen zur Theorie der Beredsamkeit bei Platon und Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973.
K.V. Erikson (a cura di), *Aristotle: the Classical Heritage of Rhetoric*, The Scarecrow Press, Metuchen (N.Y.) 1974.
S. Gastaldi, *Discorso della città e discorso della scuola. Ricerche sulla «Retorica» di Aristotele*, La Nuova Italia, Firenze 1981.

L. Arnhart, *Aristotle on Political Reasoning*, Northern Illinois University Press, Dekalb (Illinois) 1981.
J. Sprute, *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.
A. Wartelle, *Lexique de la «Rhétorique» d'Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1982.
E.E. Ryan, *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Bellarmin, Montréal 1984.
A. Cazzullo, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Jaca Book, Milano 1987.
P.D. Brandes, *A History of Aristotle's Rhetoric*, Scarecrow Press, Metuchen (N.Y.) 1989.
S. Gastaldi, *Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Tirrenia, Torino 1990.
M. Wörner, *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*, Alber, Freiburg-München 1990.
A. Cariati, V. Cicero, *To metaphorikon. Una interpretazione della definizione aristotelica della metafora*, Corbo, Ferrara 1992.
G. Lucchetta, *Scienza e retorica in Aristotele*, Il Mulino, Bologna 1993.
H. Zagal Arreguin, *Retórica, inducción y ciencia en Aristoteles*, Universidad Panamericana, México 1993.
AA.VV., *Aristotle's Rhetoric*, in «Revue Internationale de Philosophie», XLVII (1993).
D.J. Furley, A. Nehamas (a cura di), *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, Princeton University Press, Princeton 1994.
A. Oksenberg Rorty (a cura di), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley 1996.

Indici

Indice dei nomi

Indice del volume